

من الشرق
والغرب

كتاب الوجود

مباحث في . لهد . والطبيعة . والإنسان
بقام السيد محمود أبو الفيض المنوفي

كلمة لمروم عباس محمود العقاد عن كتاب الوجود

ان هذا الكتاب هو الزم الكتب لمن يتوخى البحث العصري في
حقيقة الكائنات وفي حقيقة الوجود على الاجمال .

وهو كتاب «مروس» أو «مخدوم» كما يقال في اصطلاح المؤلفين ،
لم يصدر باللغة العربية كتاب يحوى ما حواه في هذا الموضوع ، ولم يكن
معول المؤلف فيه على المراجع العربية وحدها ، بل لعل اعتماده على مراجع
الفلسفة الأوربية بين قديمها وحديثها أظهر من اعتماده على مراجعنا
المعهودة ، لأنه قصد فيه الى اقناع المحدثين الذين يلهجون بفلسفة العصر
واساليبه ويعرضون عن التقديم لقدمه من غير بحث ولا اطلاع عليه ؛

وأجمل ما في الكتاب - وليس هو بالنسق النادر فيه - كلامه عن
عالم العناصر الذى هو العالم البرزخى بين المادة والقوة ، فمن هذا العالم
البرزخى نتحقق أن الشيء المنظور يتحول الى غير المنظور ، ويصبح هو
والفكر والروح في الخفاء سواسية .

ولا نظن أن بين النور والقوة فرقا الا فى الألفاظ ، لأن الطاقة يستوى
فيها أن تكون اشعاعا أو حركة أو حرارة أو « مغناطيس » أو كهربيا أو
غير ذلك ، ولا فرق أيضا بين الحرارة والنور والمنظور والنور غير المنظور
الا فى طول الموجات وقصرها .

ومصدر الوجود كله على هذا النحو هو النور ، ثم النور الالهى وهو
نشاط محض ، ولا فرق بين الوجود والعلم الا فى خاصة « النشاط »
الذى لا يقاس دائما بمقياس المحسوسات ، بل يتعداها الى ما وراء الحس
والعقل والخيال .

وكتاب الوجود مظهر من مظاهر النزعة الروحية التي توازن عندنا تلك النزعة الجسدية ، كما تتمثل في الصورة المثيرة والأقاصيص الماجنة والشواغل الحسية ، وكفى بأمثال هذا البحث عدلا كافيا للموازنة بين النزعتين ، فانه للليل على يقظة الجانب الرفيع من ملكات الانسانية بين المصريين وبين قراء العربية على التعميم وما أحوجنا اليوم الى اليقظة في هذا الجانب الرفيع !

« عباس محمود المقاد »

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تقدمة وإهداء

الحمد لله وكفى ، والصلاة والسلام على عباده الذين اصطفى « وبعد »
فهذا كتاب الوجود .

أقدمه وأهديه الى سائر أبناء الجامعة الانسانية المتوحدين تحت
هذا الاسم . طبيعة ونشأة ونزعة مهما تباينت لغاتهم أو نحلهم وألوان
أدماتهم : أبيضها ، وأصفرها ، وأحمرها ، وأسودها ، وخاصة كل محب
للحقيقة محضة ، غير متعصب لفكرة خاصة ، ولم يذهب بلبه بريق
الظواهر ، ولم تقف نظره للوجود دون لباب الحق الخالص ، ولم تهوش
فطرته جدليات المذاهب المسفسطة ، أو آلية الحياة المادية !

والى كل لقن ذكى يدرك تعبير الحقيقة خلال صحائف الوجود ، ويفهم
لغتها ، ورموزها ، ومعانيها ، الجلية جلاء الشمس لفريق من الناس الخفية
خفاء الليل على فريق آخر .

على أن لغة الوجود لغة فصيحة سوية النظام ، بحيث تقع كل ذرة
وكل عنصر فيه كحرف من حروفها ، وكل مركب ككلمة من كلماتها ، وكل
حقيقة خفية تبعث على التفكير تمثل معنى من معانيها (١)

بيد أن الحقيقة مجردة لا تفتتح أصدافها عن معانيها الا لدى قلب
نقى ، ومنطق سليم ، ونظرة الى الكائنات خالصة ، أو فكر حر لا تشوبه
نزعة من تحيز ، ولا لوثة من جمود أو تقليد .

وانى لأعد كتابى هذا مجرد رسالة بسيطة الى أبناء الانسانية ومحبيها

(١) والمخاطب بتلك اللغة هى السرائر الانسانية الكامنة فى نفوس البشر وما تكنه من
مدارك ووجدانات .

جميعا ، حملها أخ لهم ، سبقت الى فؤاده لمع من أضواء الحق ، وأراد أن تنعكس على أفكارهم ، واضحة جلية جلاء الشمس ، تهدي الى الرشيد ، وتدعو الى سواء السبيل .

أو أعده خطابا متواضعا موجها الى مثقفي العالم وعلمائه وفلاسفته جميعا ، ليس له في نفسه من قيمة سوى ما يهدف اليه من نزعة اخلاص وحب للانسانية ممثل في فرد من أفرادها ، أو قل انها تقدم للفكر في سبيل البحث الخالص والحق الصراح .

على أنها خلاصة مذهبي في الحق ، ومبلغ نظرتي للوجود ، ونتيجة عرفاني ، وعصارة تفكيري الذي ما فتىء منذ الصبا يبحث عن الحقيقة ، وهي جملة مباحث في : الله ، والطبيعة ، والانسان .

فان عددها فلسفة فلك ما تشاء لا فلسفة مثالية لا ترى للوجود من علة سوى الفكر وحده ، ولا تعتمد في مجال البحث الا على منطق العقل المجرد .

ولا تعدها أيضا فلسفة طبيعية أو مادية لا تعتمد الا على الخبرة الحسية التجريبية فقط .

ولا تعدها كذلك فلسفة حلولية لا تميز بين العلة والمحلول ، ولا بين ما هو واجب الوجود ، وما هو ممكنه .

وانما هي فلسفة مؤلهاة واحدية تنزيهية ، توحد الوجود في اطلاقه وتنزه علته عن الحلول والاتحاد وما يشبه ذلك ، ثم انها تسلم بوجود العقل والشئ (الفكر والمادة) في وقت واحد بوصفهما مظهرين لحقيقة واحدة أولية ، هي ذاتها أسمى منهما ومقومة لهما ، وهي علة الوجود بأسره .

بيد أن آراءنا في رسالتنا هذه مدعمة على منطق المحس ، وعلى منطق العقل ، ومنطق القلب جميعا .

وفي نهجنا الواضح صوغ من الذوق الفطري ، وركيزة من الادراك العقلي ، ومؤيد من الواقع المحس ، فهي لا تباين الايمان (الذوق الفطري) ، ولا تتعارض مع الفكر (الركيزة العقلية) ، ولا تناقض العلم الواقعي (الواقع المحس) .

هذا اذا عدت نظرتنا هذه للوجود مذهبا فلسفيا ، والا فقل معنى : انها

فى مجموعها مجرد بارقة وامضة من بوارق الحقيقة المطلقة ، فاضت عن قلب محب ومقدر لها .

تلك الحقيقة لا أدعى اليك أنى أملكها وحدى ! فان هذا مطلب لا يقول به الا من بعقله دخل ، أو من لا يقدر المعرفة قدرها ، فان أحدا من الناس لا يمكن أن يدعى أن الحقيقة وقف على عقله وحده ، ولا هو بمبتكر أو مبتدع لها مهما ذكا عقله ، وسما تفكيره ، وعظمت مواهبه .

وانما الحقيقة هى التى تملك على الناس سائر قلوبهم وعقولهم ، وتنبثق فى روعهم انبثاقا جيلا بعد جيل ، وتترأى أضواؤها لفرد اثر فرد .

وقد كانت أستارها خلال الأدهار ولا تزال تتكشف للعقول والبصائر سترا بعد ستر بحسب قابلية الناس واستعداداتهم متبعة فى ذلك أسلوب ترقى النوع البشرى ، وتدرجه نحو الكمال ، فتنساب رويدا بأضوائها ولطفها الجذاب الى جميع الأفتدة والقلوب على السواء بحيث لا ترى كائنا من الناس جاهلا أو عالما ساذجا أو حكيما الا وفى مستقر فؤاده لمعة فى حقيقة ، وعلى طرف لسانه كلمة من حكمة ، قل نصيبه من ذلك أو كثر .

ولذا كانت الحقيقة نفسها مقياس كل شىء : الكون ، والفكر ، والانسان .

وليس الانسان بمقياس للحقيقة كما يزعم سوفسطائيو هذه العصور الحديثة (أصحاب المذاهب : المادى والواقعى والآلى وأضرابهم) .

ولما أخطأ القوم وزن الحقائق النسبية بذلك القسطاس ، قسطاس الحق الخالص ، وبعبارة : قسطاس الحقيقة المطلقة ، واتخذوا من أشخاصهم المحدودة وتفكيرهم الآلى المحض مقياس للوجود وعلته - حادوا عن طريق الفلسفة الصحيحة ، وصاغوا من ذلك التفلسف العقيم مقدمات لا تنتج ، ثم انهم يرغمون الحقائق اعتسافا على أن تكون نتائج مطابقة لمقدماتهم ، رضى الحق (فى نفسه) بذلك أو أبى .

بيد أن الفلسفة الحق الجديرة بهذا الاسم هى العلم المطلق الذى يؤسس ببيدهياته ورياضياته ومنطقه العقلى والحسى سائر قواعد العلوم التجريبية ، فضلا عن أن الفلسفة الحق فى الوقت نفسه هى العلم الفائى الأعلى الذى يجب أن يوحد بين نتائج مباحثه وأهدافه ، وبين النتائج القصوى لجميع العلوم ، فيربط علائقها ويعللها ويسلكها جميعا فى وحدة

شمولية من المعرفة العامة ، يتلاقى بها والحقيقة المطلقة وجها لوجه في صعيد واحد ، أى أنها (الفلسفة) مبدأ العلوم المؤسسة لقواعدها ومن ثم هى غايتها التى توحد بين سائر نتائج العلوم فى صعيد من الانسجام والألفة والتوحيد والشمولية التى مبعثها حقيقة واحدة مطلقة .

فاذا ضيق مجال الفلسفة وتهافت موضوعها وحصرت وتحيزت - تقطعت أوصالها حتى تصبح علما جزئيا (كبعض العلوم الطبيعية) مقياسه التجربة الحسية أو (الانسان والأشياء) ، فلا يكون ثمة فرق بين العلم الطبيعى فى مفهومه والفلسفة فى مدلولها الضيق ، ولو كان هذا هكذا لاحتاجت تلك الفلسفة المزعومة - كبقية العلوم الجزئية - الى فلسفة أشمل منها وأعمق تفسر علائقها ، وتؤلف بين نتائجها ولا سيما أن موضوع الفلسفة العامة هو الوجود مطلقا : محسه ومعقوله ظواهره وحقائقه . وبعبارة أخرى : ان موضوع الفلسفة هو فقه الألفة الرابطة بين مبدأ الوجود وغاياته ، ثم تفهم حقيقته فى شمولها وتوحيدها ، وأسلوب بحثها يتناول كل خبرة ذاتية أو موضوعية مما يشمل عالم الذات وعالم الموضوع جميعا .

ولن تصل الفلسفة الى ذلك الأوج وهو عالمها الحقيقى الا بمثل هذا الشمول ، وبامتلاك أسمى رتب اليقينية العلمية والعقلية ، وبذا يتحتم أن ينضوى تحت شمولها آخر ما ينتهى اليه العلم من نتائج ، وأول ما ينفرج عنه المعتقد من معارج للايمان ، وحينئذ يتجلى للباحث فى تلك الآفاق المتكاملة أن العلم والفلسفة والدين كلها نواح واتجاهات تهدف الى حقيقة وجودية واحدة هى وحدة الدين والفلسفة والعلم (١) . ويقابل ذلك التوحيد الشامل ما صيغت عليه الذات الانسانية من كفايات . متدرجة فى سلم العرفان الذى يكون العلم أول درجاته وأقربها (كناية الحس) ، وتكون الفلسفة أوسطها (كناية العقل) ، ويكون المعتقد أعلاها وأعمها (كناية الوجدان الفطرى) .

فالفلسفة على هذا التقدير هى رائد الفكر الانسانى ، ومجلى حكمة البشر ، وسجل المعرفة ، وهى فوق ذلك كله الوسيلة لفهم الانسان لنفسه ، وما فطرت عليه من مواهب ونزعات وفهم الكون أيضا وما أسس عليه من حقائق وظواهرات .

(١) ومن التوفيق الالهى أن يكون هذا الاسم لكتاب وضعناه على هامش كتاب الوجود ليكون مجالا أوسع وأكثر تبسيطا يوضح ما يهدف اليه هذا الكتاب فى مجمله ومفصله .

والفلسفة معيار الأخلاق فعلمها بعض فروع الفلسفة ، ومقدرة القيم بكفايات المعرفة الثلاث الحس والعقل والوجدان ، وهي المشرف الأعلى على جميع منازع الناس ، وتطورهم في علومهم ومعارفهم ومعتقداتهم وسلوكهم وسائر اتجاهاتهم العقلية والسياسية والاجتماعية من حيث ان منازعهم اما غريزية أو حسية أو عقلية أو وجدانية في سائر ما يدور في المجتمع من مسائل تخص الجسم أو العقل أو الروح ، وحسب الفلسفة شرفا وقيمة أن تكون هي نقطة الصلة بين العلم والدين .

هذا وإذا كانت السعادة لا تعدو في غالب الأمر باطن الانسان وأفكاره - على ما نعتقد ونقرر - فالتفكير الفلسفي المنظم هو مسبر السعادة وكشافها الوحيد الذي لا يخطئ الهدف وبهذا وذاك تكون الفلسفة الصحيحة هي منار الإنسانية الأعظم ، ومصباحها الذي يضيء حينما فينير لها طريق التقدم ، ويخبو حينما فتتسكح في ظلمات الجهل والحيرة الى أن يضيء لها ثانية ، فتسير الى الأمام ، وذلك في كل ميادين العلم والفلسفة والدين .

وحسبك دليلا على صحة هذا الرأي أن الفلسفة اذا تهافتت تهاقت النظر العقلي ، وضل وترجت سبله ، فيتهافت الخلق بل والمعتقد تبعاً لذلك ، ويرتد تفكير الانسان الى ظواهر الحياة الآلية ، ليعتصر ما فيها من منفعة مادية اشباعا لأنانيته ، وسدا لمطالب الغريزة .

ولكى يكبت العقل في مثل هذه الأحوال ما فطرت عليه الذات الإنسانية من نزعات متسامية ويخفيها يلحد عننا أو تجاهلا أو يتشكك، أو يتظاهر بالالا أدوية ، فيعود شاكا في نفسه وفي قيمة تفكيره ، ثم في سائر الحقائق والقيم كلها مع أن القارئ لكتابي هذا : اما أن يكون طالب حكمة يصبو الى ثقافة فكرية عالية ، أو تهذيب نفساني رفيع ، أو عالما يذهب مذهب العلم الخالص ، ويهدف الى ما وراء مناطق العلم الحاضر من آفاق أبعد مدى ، وأوسع نطاقا .

واما ان يكون فيلسوفا يتسامى بنظرته الى أعلى آفاق الفلسفة وأشمل حقائقها .

أو رجل دين ينشد معتقدا خالصا من الشوب ومنزها عن التحيز .

أولا يكون هذا ولا ذلك ، ويكون ملحدا لا يؤمن بشيء ، فان كتابي قد وضع لأولئك جميعا .

وانى لا أقصد أن أخص به شبابنا المصريين أو الشرقيين فقط بل أقصد ان اخص به الشباب العالميين جميعا ، وأرمى الى توجيههم نحو حياة أفضل وقواعد للسلوك والاجتماع أقوم .

أولئك الشباب الذين لا بد أن يكونوا قد علمهم فساد نزعات عصرهم بفساد توجيهها وبالتناحر البشرى الواقع فيه أن الانسانية كانت تسرع على غير هدى من فكر مثبت ، أو ايمان مرشد ، أو مبادئ صالحة موجبة ، أو خلق قويم .

أولئك الشباب الذين لا بد أن يكونوا قد فهموا جيدا أن التقدم العلمى والصناعى فى عصرهم - وان كان قد شمل كل شيء ، وسهل وسائل العيش ويسرها ، وأوسع من مطالب الغريزة وعددها ، وأكبر من شأنها - قد أهمل من حسابيه ترقية الانسان نفسه ! (روحيته وایمانه وخلقته !)

وبعبارة ثانية : ان كل شيء قد قطع شوطا بعيدا فى طريق التقدم الآلى - المسكن والحقل والتجر والمصنع والآلة - على حين ان شخصية الانسان الأدبية - قد قطعت شوطا آخر معاكسا فى سبيل الانحدار والتقهر .

وبعبارة ثالثة ربما تقتضى النتيجة المحتملة أن نقول : ان القسم الأخلاقية والعرفانية قد فقدت قوتها وروحها تماما ولا علة لذلك كله الا أن العلم والفلسفة فى العصور الحديثة قد حادا عن الطريق الواجب عليهما سلوكه (١) متأثرين بسلطان المادة وأحكام المنفعة الاقتصادية . وابتدع القائمون على بحوثهما - كتهية للعقل الواعى وتخدير لمناع الوجدان - مناهج ونظما آلية محدودة ، ثم أطلقوا على تلك الابعاض من أشلاء الفلسفة أسماء لفلسفات عدة لا يأتلف معها العقل ، ولا تقرها الفلسفة الحق . ولا تطفى ظمأ الروح كالوضعية والواقعية والاستوائية والوجودية الخ (٢) ذلك فى الحين الذى أصبح فيه الحقيقة كل يوم وكل لحظة من يوم مدوية فى أقصى أقاصى السموات وأعمق أعماق الأرض بصيحاتها القوية المروعة الخالدة . هاتفة بالانسان وعلمه وفلسفته :

« أيها العلم ، وأيتها الفلسفة ، قفا ، وراجعا الحساب ، ودعا الجمود والحصر والتقييد بالحس ، وأحكام المنفعة الخاصة ، ثم ردا

(١) طريق العلم المجرد والفكر الخالص والخدمة الانسانية الصادقة .

(٢) راجع ذلك البحث فى كتابنا وحدة الدين والفلسفة والعلم فى مجلداته الثلاثة .

البصر الى حقائق الماضى ونفحات المستقبل معا فى وقت واحد ، وأعلنا أن حلقات الترقى جميعها متسامية نازعة الى التكامل والى المعرفة الروحية ، والإيمان فوق المعرفة المادية والفريزية ، تلك الحقائق التى يقع موطنها فى عالم ما وراء الحس والفريزة وسائر ما يحتويه الحس من حوادث وأشياء ووراء مدى ما تصل اليه وسائل البحث العلمى والخبرة الحسية فى العامل والمختبرات !

« واعلما أن الوجود فى مجموعه وحدة كلية شاملة ، يتصل حديثها بقديمتها ، ويرتكز ظاهرها على خفيها ، وما عليكما (الفلسفة والعلم) أن تتقيدا بقانون الحواس حتما أو بقانون الفكر وحده حتما ، وفى العالم الخبرتان المتقابلتان الذاتية والموضوعية . ولا تقوم احدهما الا على دعائم وشواهد من الأخرى ، وتوصلهما حقائق أولية حسية ومقلية سابقة فى الوجود عليهما (1) . كما لا تبزغ فى الواقع كل زهرة ظاهرة الا من بذرة مختفية ، فما الحس بمستغن أبدا عن العقل ، وما العقل بمغن عن البصيرة ، وما ظواهر الوجود مهما جسمها الحس بكابحة لطموح نفس الانسان الى استكناه كنههما (النفس والحقيقة) ولا تكف تفكيره عن الرغبة فى عرفان ما وراء الأشياء الواقعية من الحقائق » .

هذا ما تقوله الحقيقة للعلم والفلسفة ، ثم تفرغ لوجدان الانسان خاصة قائلة :

وأنت أيها الانسان السادر التائه فى صحراء المطامع فتوهم أنه اكتفى بالقشر دون اللباب ، أنت يا من أظماه الجشع ، والجأه الى الارتواء من بحره الملح الأجاج الذى لا يرتوى وارده : وخدعه سراب الأمانى ، وما زال يجد فى طلبه حتى اذا جاءه لم يجده شيئا .

هلم وارفع رأسك ، فثقف عقلك ، وهذب نفسك تثقيفا وتهديبا صحيحين ثم تسام بذاتك الانسانية الى سماء المعرفة اليقينة والإيمان والحب والإيثار ، فهناك ترى وحدة الانسانية كهائلة واحدة . وهناك الامن والراحة والسعادة ، تلك الثروات الحقيقية التى لم يعطك شيطان الانانية والجشع فى مقابلها جميعا سوى ذلك العيش التافه الغانى .

هلم واستوعب أضواء بصيرتك ، وما فى ذاتك الانسانية من قوى

(1) كالبداية العقلية فى الخبرة الذاتية - وكالطاقة والذرة غير المرئيتين - فى الخبرة الموضوعية .

ونزعات نبيلة متسامية متكاملة ، واملأ صدرك مع الهواء الذى تستنشقه
بنسمات ايمانك من جو قلبك ، فالهواء والايمان صنوان لا تعيش الا
بهما ، وتيقن أنه ان لم يهدك هدى قلبك ووحى بصيرتك فما عقلك
بمجديك نفعا ما زال ينافكك ، وما دام الحس يخدمك .

واعلم أن العقل لا يسيطر على الحواس الا اذا استقام فى أحكامه،
ولا يستقيم العقل فى حكمه الا اذا قومه القلب ، وأنثد يكون نعم المرشد
والموجه للانسان : منطق يؤتله حس صحيح ، وعقل رجيح ، وقلب
قويم والا عكس المنطق ، وانتكس أسلوبه ، وانحصر التفكير فى الأنا
(الحيوانى فحسب) وبذا يسخر أسمى ما فى الانسان من مواهب
لأخس ما فيه من غرائز ! وأنت عليم بأن ليس خبز المادة بمشبع روحك
وان كان ضروريا لجسدك .

وهل شبعت نفس حى من الشهوات وان كثرت ، وأقنعها المال
وان تضخم ؟

وثق بأن التنازع والحرب بينك وبين أخيك لا يفتأ كل منهما دائما
دائبا ما لم ينجذك الحب والعدل ويأتك الايمان بالسلم والأمن والحرية .

وفى النهاية عسى أن يفيد الشباب مما أوردناه فى هذه الرسالة
من فكر ومثل وأهداف للحق (فى ذاته) كدحا لأنفسهم فى الحياة - أن
يفيدوا مسلكا قويا جديدا ، وعسانا أن نكون قد زدنا بعملنا هذا ولو
لبنة فى بناء الانسانية المقدس أو شعاعة من نور تضىء قليلا أو كثيرا
سبيل ترقيا الى التقدم والاخاء .

ولعلنا نكون قد خطونا خطوة واسعة المدى أو محدودته فى سبيل واجبنا
نحو : الله ، والحقيقة ، والانسان .

هذا ولنا عظيم الأمل فى انصاف المفكرين من أبناء الانسانية ، وفى
تقديرهم لما هدفنا اليه من نزعة وغاية تقديرا سويا والا فلنا فى الله
أمل أعظم ، لأنه هو منشئ الحق ومقومه ، والمكافئ على الصواب
والمتجاوز عن الخطأ وهو فوق ذلك كله أهل الرحمة والمغفرة .

فتحتى الى قارئى وناقدى ومخالفى فى رأى وموافقى على
السواء ..

محمود أبو الفيض المنوفى

الباب الأول

الفصل الأول

فى أصل الوجود

هذا الوجود الواقعى الملىء بالنشاط والحركة أمر واقع بالضرورة، وهو وجود فيه نظم وحالات من التنظيم والتشريع تسترعى الذهن وتدعوه الى البحث ، ومجموعه يكون كلا مطلقا لا يعقل صدوراه الا عن علة . ولا ينزع فى اهدافه الا الى غاية ، ثم يقرر وجود علته ، ويدل عليها مايتضمنه الوجود نفسه من ألفة وترايط وفاعلية وحياة ، وما يبدو فى نظمه وتنسيقه من ادراك واردة يظهران فى أرقى كائناته الحية (كما هو فى الانسان) بحالة جليلة واضحة ، وكلها خصائص تظهره كجسد واحد حى .

هذه الحقائق الدامغة تتكشف لنا لدى الخبرة الكاملة - بالحس والعقل والوجدان - خلال حركات الوجود وفى أثناء حوادثه وترتيب قوانينه ، وبعبارة أوضح خلال كل ما فيه من شىء مدرك وعقل مدرك ، فتظهر لمشاعرنا كما لو كانت مقدمات منطقية عقلية منظمة تليها وتتوجها نتائجها المعقولة .

ويبرر الغائية فى الوجود ما هو واقع فيه بالفعل من تطور ، وترق ، ونزوع للتكامل .

وحتمية وجود الوجود ذاتا وموضوعا وعلة - وهو شرط التكامل - حقيقة لا تحتمل الشك لواقعيته وتمكنه فى الوجودية ومناقضته للعدم ، وميله بسائر ما يحتويه للتحويل والصبورة والتكامل ، الامر الذى ينبىء عن قصد فيه ، وغاية له ، وعلة مدركة تؤئل كل ذلك .

الفصل الثاني

مراتب الوجود

- ١ - فهو (الوجود من جهة حوادثه وتطور تلك الحوادث كون ممكن متشبيء منظور يدركه الحس ، ويختبره العقل .
- ٢ - وهو من جهة أفاعيل نشاطه المتنوعة وسننه المتغايرة ، وشمول تلك السنن لحوادثه . وما وراء كل ذلك من اسباب خفية لاكم لها - وجود شامل معقول .
- ٣ - وهو من جهة علته الثابتة النشيطة وخفاء تلك العلة واستعصائها على الخبرة الحسية - وجود ايجابي غيبي مطلق يدرك الفكر السليم وجوب وجوده .

ومعنى ذلك :

- ١ - ان الوجود الممكن عالم محس متشبيء ، ولشبيئته واقعية في الخارج ، وللأشياء صفات وكيفيات ، وأحاسيس تتأثر بها حواسنا . ويصور لنا ادراكنا الحسى فى الذهن فكرة عنها ، وان كانت تلك الأشياء تبدو لأذهاننا على غير ما هى عليه فى الواقع ، لأنها - كحوادث - متحولة سريعة التطور والتغير ، وان تراعت لنا كأعيان ثابتة ساكنة .
- ٢ - ولوجود ما يكمن وراء تلك الحوادث والظواهر الكونية المحسنة من علل قريبة أو بعيدة منظورة كالقوة والطاقة والقوانين وما الى ذلك . تلك العوامل الخفية التى ندركها بعقولنا ، ثم ندرك مع هذا الادراك فى الوقت نفسه . أن لنا ذوات مستبطنة تدرك ، وان فى الخارج موضوعا يدرك ، لأجل ذلك كله حكمنا بأن للوجود باطنا معقولا ، كما أن له ظاهرا محسوسا وله فى ذلك مثال هو الانسان .
- ٣ - والى هنا لا يقف العقل ، بل تقضى عليه أفته ويوجب عليه منطق السليم أنه لا بد أن يكون وراء كل ما نحسه من شيئية الأشياء ، وكل ما ندركه من مدلولاتها وعللها الثانوية المتعددة - علة أولية خفية ، لا تحد ، ولا تتحيز ، وتكون أسمى من الفكر ومن الشئ جميعا .

وبعبارة أوضح أقول :

لا بد أن يرى كل من له مسكة من عقل سليم غير متحيز أنه وراء كل ذلك (كل منظور وكل معقول) علة أولية ذات ادراك وقصد وغاية تصلح أن تكون سببا أوليا لهذا الوجود اذا توافرت لها شرائط العلة الكاملة ، ومن هذه الشرائط أن تعلل ذاتها ومن ثم تعلل في الوقت عينه وجود الكائنات وأسباب نظمها وعلائقها .

فيكون وجود العلة كحقيقة أولية لكل شيء أمرا ضروريا حتميا تقضى بضرورته ألغة العقل ومنازع الوجدان .

والصواب يتطلب أن يكون وجود العلة وجودا ذاتيا وجوبيا مجردا .
وعليا فاعليا كسبب أولى للوجود مطلقا يجمع في مفهومه كل معاني الشمول والوحدة والفاعلية والعلية والغائية بأوسع ما تدل عليه تلك المعاني .

هذه الحقيقة الكامنة في مطلق الوجود (بلا تحيز) تبزغ لأفكارنا بالفعل حال تأملنا العميق في النتائج لخبرتنا (الذاتية والموضوعية) خلال حوادث الكائنات ونظمها وقوانينها ونتائجها ، فنذكرها بعقولنا وبصائرنا وان كانت لا تقع عليها حواسنا ولا تصل اليها تجاربنا العلمية المحسنة ، بيد أن تلك الحقيقة هي هدف معارفنا وموضوعها الأعلى ، وهي أيضا الباعث لنا على التثبيت في أبحاثنا العلمية والفلسفية .

وانا لنوقن جد اليقين الناشئ عن الخبرتين : الباطنية والخارجية ويوقن معنا كل باحث ذى ادراك سليم وبصيرة محررة ينشد الحقيقة مجردة عن كل تحيز وغرض أن الوجود في ترابطه واتساقه وانسجام أجزائه يبدو كأنه كائن حي واحد مؤتلف الخلايا والأعضاء والوظائف والغايات ، يدبره ويقوم على رعايته روح سام منظم واع ، وتفيض بين جنباته الحياة والوعى وتشرف على مجرى حوادثه وحركاته وقوانينه ونتائج أفاعيله ارادة عاقلة تظهر خلال الحوادث ، كما لو كانت منبعثة عن ذات مطلق مدرك ، يدرك ما يريد ، ويؤثر ويؤثر في وحدات الوجود بضروب من الاتساق والقوة والطاقة ، وكلها خصائص متناغمة متكافئة متكافئة على الابداع والتطوير والترقى . وكان هذه الكائنات ورائدها النزوع للترقى العام عملية رياضية تبعث على الفقه بأن مصدرها كلها مصدر واحد معقول ، وبعبارة أخرى تصدر عن ذات واحدة تتمتع بأسمى درجات الوعى والارادة والقوة ، وان كانت غيبية استبطانية فهي تظهر مع ذلك فيما يبزغ عنها من ضروب النشاط المتغاير في خصائصه العقلية

والحسية - وهي متوحدة - لأنها أشمل وأعمق وأجل من كل محس في الكائنات أو معقول .

الفصل الثالث

عوامل الإيجاد

وأول ما ينبض به قلب الوجود النابض بالادراك والقوة والنور من ضروب النشاط الخفى هو ذلك النظام الذرى الدقيق الذى يؤسس كل شيء منظور بما يحتويه من طاقة غير منظورة ، وينوع بحركة نواته المركزية وسياراتها وكهاربها سائر العناصر المعروفة المتوحدة المصدر فى الحقيقة والتي يقوم على مركباتها الكيان الطبيعى بأسره من الذريرة الكيميائية التى لا يقع عليها الحس الى أكبر مجرة وسديم فى النظام الكونى المحس .

ومعنى هذا أن أشياء الكون ليست فى حقيقتها طبق مانراه من مظاهرها الجسمة ، وإنما هذه فى الواقع مجرد مظاهر وحالات لقوة عامة ذات طاقة نشيطة تتركب وتحول ، وهى فى ذاتها لا تقع عليها حواسنا . ومبعثها غيبى أيضا فيما يبدو للذهن الواعى وكأنها مقودة بمقل مدرك ينظمها ، أو كأنها خصائص تدل على وجود علة أولية غير منظورة تكمن وراء القوة والمادة جميعا ووراء العقل أيضا .

وبعبارة أخرى ان أشياء الكون المحسنة وحوادثه المنظورة فى أقصى ما يصل اليه التحليل العلمى - مجرد حوادث سريعة التتابع والتتالى ، ومجرد طاقة تتحول وتتطور ، تحت تأثير عامل آخر خفى سببى غيبى متوحد يحرك ويحول وينظم ، أو قل أنها أثر لنشاط علة سامية وراء العقل والقوة والشئ تضع للكائنات سننها ، وتحفظ عليها نظامها وألفتها ووحدتها ، وقد جبل العقل الانسانى على البحث عنها بغية عرفانها كأعظم مطلب له .

والمنطق الفكرى أو الفلسفى السليم يقضى بأنه لا بد لهذا الكون المتغير المستمر التحول والتطور من علة ثابتة مركزية أولية غير متغيرة تحدد وتنوع وتنسق حركاته ، وتنظم قوانينه ، وتدفعه الى غايته المقصودة من وجوده . (لا وجود بلا غاية)

والبدئية العقلية توحى الى مداركنا الصحيحة بأن كل متغير ومتحول ليس له وجود من ذاته ولا قيام له بذاته وذلك الوصف منطبق تماما على المادة بجميع خصائصها وأحوالها ، بل على سائر الكائنات الطبيعية ومن ثم تسقط الواقعية كوجود ثابت أو أنها على الاقل تبدو فى واقعيتها الظاهرية بدلا من ظاهرها على غير حقيقتها ومن ثم يذهب الثبات الوجودى للاشياء الطبيعية ويتقرر التحول كقانون شامل لها متضامن مع قانون الترقى العام . وهذا يقتضى بالضرورة القول بالاحتمالية لا بالتحتمية من جهة العلم الطبيعى وبالأخص فى عصرنا الحاضر ، وفى ضوء العلم الحديث وما كشف عنه من وسائل لتشعع المادة وتحويلها الى مجرد طاقة اشعاعية احتمالية النتائج .

ومن البداهة بمكان أن الموجود الذى لا وجود له فى ذاته ولا من ذاته لا يعقل أبدا أن يكون علة أولية لغيره أو لنفسه ولا موجودا لما عداه ، كيف وهو مفتقر فى وجوده وفى تصرفه الى مقوم سواه ؟ وذلك بلا ريب هو مبلغ المادة من الوجود الحقيقى حيث قد أصبح واضحا اليوم أن لا وجود لها بالذات ، وانما ترجع كينونتها الى عوامل خفية ، تكونها ثم تصرفها وتحولها من مجرد طاقة الى مادة ، ثم الى طاقة أخرى وبكيفية أخرى وهكذا دواليك .

واذن تكون تلك العوامل المكونة للمادة والمحولة لها وهى خفية أثبت فى حكم الوجودية والواقع من المادة المتشعبة نفسها .
ومن المستحيل أن يوجد عوامل كذلك العوامل الوجودية التى نلمح أثرها البليغ فى الكائنات بلا عامل متوحد وراءها يقومها وينظمها ، وبعبارة أكثر وضوحا وان كان خفيا عن الحس والتجربة العلمية المحضة أن لا بد لهذا الكون الامكانى المتغير ، ولعوامله الخفية ، وقواه المؤثرة فيه المحولة له سواء كانت الطاقة الناجمة عنها مكيفة بحالة تحس أو بحالة تدرك ولا تحس - أقول لا بد من وجوب وجود علة متوحدة تصدر عنها هذه الكائنات كلها وعللها الثانوية وتنتهى اليها ، وتكون تلك العلة الاولية ثابتة الوجود واجبته ، تضع لوحدات الكائنات المبادئ ، وتحدد لها الغايات وتخضع عليها من نشاطها الذى يبدو فيها ، والذى تبتدىء به حركتها ، ثم تدفعها الى ذلك التطور والترقى المشهود لنا فى مجموعها . وتشرف عليها ، وتكون ذاتها قد تضمنت ضمن نوعها الكمال الذى ساقته به وجذبت اليه الكائنات كمثمل أعلى وهدف للتطور .

تلك العلة التى يجب أن تكون كاملة الوجود ، ومقومة لغيرها يلزم

أن تكون متفردة بالأبداع والفاعلية والأرادة ، تلك التي تحتم ألفة العقل ومجرى الحوادث الوجودية بأنه يجب أن تكون هي المبدأ أو العلة واليها يجب أن تنتهي الغاية .

وعلى ضوء ما تقدم يكون هذا العالم الكونى الطبيعى بسائر ما فيه من منظور ومعقول مجرد حالة من حالات الصيرورة العامة ، وبعبارة أخرى مجرد « واسطة » « واسطة فقط » . بين الأصل الأزلئ الذى بزغ عنه ، والغاية الأبدية التى يهدف لها فى تطوره ، ثم يصير فى النهاية اليها .

الفصل الرابع

استقراء علائق الوجود

وأنت أيها القارئ ، لو نظرت معنا نظرة سليمة لهذا الكون المائل لحسك وعقلك لاستخلصت من ذلك عدة حقائق :

منها - أن الكون فى مجموعه متحول دائم التطور ، لا يثبت ولا يستقر على حال ، وذلك أمر لا شك فيه ، وهو يدل على أنه عالم امكانى احتمالى بحت .

ومنها - أن الكون مع الكثرة التى تشاهد فى جزئياته - ليرى كما لو كان يكون كلا واحدا ، له صفات تباير صفات جزئياته ، وله تسام وترق خاص بالمجموع ، مما يحملك على الاعتقاد بل على اليقين بأن الكون قد اكتسب سائر خصائصه المتنوعة من خصائص غيره ، وبعبارة أخرى: أفاد خصائصه من موجود آخر ثابت ، كانت لخصائص الوجودية العليا فيه ذاتية ، وليست معارة له من غيره ، ولا متحولة ، كما يبدو فى صفات هذا الكون الطبيعى وخصائصه المائلة لك ، الدائبة فى التحول .

ومنها - أنك تلمح بعين العقل فى هذا الكون - ووراء أوضاعه ونسبه وعلائقه وكيفياته الواقعة وسننه التى يسير ويتدرج على مقتضاها وعيا ساميا واضحا ، يضبط نسب الكائنات بأسلوب خفائى على الحس والعقل معا (التجربتين العقلية والحسية) ، ويحدد علائقها ، وهو مبين أتم المبينة بذاته وخصائصه لخصائص الأشياء المحسنة وطبائعها ، على أنه وهو من الاطلاق والعلم بحيث لا تظهر أفكارنا بالنسبة له ، الا كأضواء وامضة باهتة .

الباب الثاني

الفصل الأول

عالم الوجود وعالم الامكان

وكل ذلك - خفائية العلة الاولى ، وشمولها ، وبلوغ فاعليتها - ينتج نتيجة منطقية بارزة لافكك للألباب عن تقريرها وهي : ان عالما كونيا مثل عالمنا ، وذلك شأنه من التحول والتركيب والتحلل والنشوء والتطور ويلمح خلاله ادراك مدبر ومقدر - لا بد من اتصاله في النهاية بعالم على وجوبى ثابت ، فيه - أى فى ذلك العالم الأعلى - يوضع تصميمه وتحدد الغاية التى يسعى نحوها ، والضرورة التى يصير إليها .

ذلك العالم الاول هو عالم الوجود الوجودى المطلق .

فان كان عالم الطبيعة عالما امكانيا احتماليا ، لتحوله ، ومحدوديته وعدم ثباته بالضرورة التى تلازمه - فان عالم الوجود (1) عالم ثبات وتنظيم وقوامه ووجوده ضرورى لقيام حوادث الكون ، وسائر ما فيه من قوى وخصائص قائمة به ولا سيما أن الوجود الوجودى ما كان وجوده ضروريا لوجود غيره ، والوجود الامكانى ما لا يقوم وجوده الا بوجود سواء ، ويستوى فيه طرفا الوجود والعدم ، لجواز طروئيهما عليه ، بعكس الوجود الوجودى الذى ليس له سوى طرف واحد هو الوجود المحض (قيامه بنفسه) .

(1) عالم الوجود هو العالم الذى يقوم بنفسه دون سبب على آخر ، ثم يقوم به كل موجود عداه .

وعلى هذا يكون وجود كل ما هو مائل مشاهد في عالم الكون والتحول وتقع عليه تجاربنا بنوعيتها ، معقولة كانت أو محسنة - وجودا امكانيا احتماليا بحتا ، لان الوجود متضمن للامكان في وجوده ، والامكان يتضمن الواقع ضمن امكانيته ، فلا يقال أبدا ان واقعية الاشياء هي حقيقتها ، بل الاولى أن يقال : ان حقائق الظواهر والاشياء الواقعية المتحولة كائنة فيما وراءها من وجود وجوبى ثابت (١) يشمل ضمن وجوده امكانيتها وواقعيته ، ولذلك كان الاحتمال سننا ملازما لسير الكائنات الواقعية ، مثل الاحتمال في تصرف الذرات وكالاتها في كيفية مصر الكيان الطبيعي .

والنتيجة ان الوجود الوجوبى يتضمن مع ضرورة وجوده وجود سائر الامكانيات الوجودية ، ويحدد امكانيته ثم يتحكم في أوليتها وبعبارة أخرى ان عالم الوجود هو عالم العلية الثابتة المطلقة ، في مقابل أن عالم الامكان ، هو عالم العلوية المحدودة ، والواقعية « المتراوحة » بين الوجودية والعدمية .

ومثال ذلك : وجود الدائرة الهندسية ومركزها : فان وجود المركز ضرورى لوجود الدائرة مع أقطارها ومحيطها ، ووجود الدائرة متوقف على وجود مركزها ضرورة ، فان وجد المركز ثم وجدت الدائرة أو لم توجد - لا يطن هذا في وجود مركزها ، لأن المركزية نقطة رياضية وجودها فرض ضرورى ، ووجود الدائرة بمحيطها وأقطارها بالنسبة له فرض امكانى جائزة الوجود والعدم .

ثم ان وجود الدائرة بأسرها ، متضمن في وجود المركز الذى بمجرد تصوره يحدث تصور امكان وجود الدائرة وجدت في الخارج أم لم توجد .

وكذلك شأن العالم الامكانى بالنسبة للوجود الوجوبى المطلق ، فان وجود عالم الامكان متوقف على وجود عالم الوجود ولازم عنه ، كما يلزم وجود الدائرة عن وجود المركز .

(١) لان ظواهر الأشياء البادية لمواسنا غير حقائقها طبعا ، وحقائقها كامنة وراء تلك الظواهر كحالة الجرم والطاقة التى تكونه وتحوله مثلا . فحقيقة الطاقة الكامنة فى القوة المحركة وحقيقة الجرم كامنة فى الطاقة ، برغم أن الاجرام هى وحدها المشاهدة للحس فى الواقع الخارجى .

فعلاقة العالم الامكاني بالعالم الوجودي علاقة معلول بعلة ، أو قل :
ان العلاقة بينهما علاقة تلازمية .

ومعلوم بدهاه أن محيط الدائرة ليس هو أقطارها ، وليست الاقطار
هى المحيط ولا المركز ، واما المركز فهو المركز الضرورى الوجود ، وهو
الاقطار أيضا ، وهو المحيط فى وقت واحد ، بوصفه العلة الاولية وليس
الامر بالعكس .

. وكذلك كينونة الكائنات بأسرها بالنسبة لسببها الاول ، فهو
علة الكل ولا شىء من هذا الكل يمكن أن يكون علة له ولا لنفسه، لان
الكائنات فى مجموعها مجرد وحدات امكانية تمثل العلة ، كما تمثل
نقط المحيط المركز وليس المركز بوحدة منها ، وليست الاقطار
هى المركز أيضا .

وكما ان المركز لا يحل بذاته فى نقطة من نقط محيط الدائرة ولا
فى قطر من اقطارها فكذلك السبب الاول للوجود لا يمكن أن يحل فى
وحدة من وحدات الكائنات ولا فى مجموعها ، ولا يتحد بشىء منها اتحادا
مزجيا أو مخالطا لانه مطلق الوجود وهى محدودة وشأنه معها كشأن
نقطة الماء اذا اتحدت بالمحيط الذى انبثقت عنه .

واليك بعد هذا المثل بل الدليل الرياضى دليلا آخر طبيعيا على
وحدة المصدر واستقلاله فى ذاته عن سائر ظاهرات نشاطه ، وذلك الدليل
أو المثل هو القوة الطبيعية العامة ، فان القوة فى اطلاقها هى القوة وهى
الطاقة ، ثم هى الحركة ، والسرعة ، وهى أيضا النور والحرارة ،
والصوت والكهربا ، والمغناطيس ، وليست واحدة من هاتيك هى القوة
بالذات ، لأنها جميعها نتاج طاقة القوة أو نشاطها ومجرد حالات
وخصائص وأطياف لها . والقوة هى مكونة هذه الظاهرات ومحولتها
بعضها الى البعض الآخر ، وتظهر القوة فى ظاهرتها بطاقتها وبالطاقة (1)
فقط .

ولو كانت بذاتها فى واحدة من تلك الظاهرات ما أمكنها أن تكون
هى الظاهرة الأخرى ، وانما الواقع أنها كلها مقادير من الطاقة تمثل
قوة عامة أعلى منها جميعا وأنها مع ذلك متوحدة .

(1) الطاقة هى النشاط الكمي الموجه من القوة العامة لتكوين مظهر خاص وضرب معين من
ضروب النشاط وهو كمي أو كم نسبي يقاس مثل تقدير قوة عشرة أحسن أو مائة
حصان فى حالة الضغط ومائة شمعة مثلا فى حالة الضوء .

ومن هذا تفهم : أن القوة هي الأصل في شيئية الأشياء وليست محصورة في شيء بعينه منها .

ولا يمكن أن تفهم مع ذلك أن القوة الطبيعية هي العلة المبدئية للوجود، وإنما هي كعلة ثانوية قريبة للظواهر تدل بتوحيدها وتعدد ضروب فاعليتها على توحد مصدرها وباعثها ومنظمها (الأول الأعلى) الذي هو سببها وسبب غيرها من ممكنات مادية أو حيوية أو عقلية (١) .

واليك مثالا آخر نفسيا عقليا : فأنت تعلم أن أعمالنا تؤسسها أفكارنا وليست الاعمال هي الفكر نفسه ، ولا هي تحتويه ولا هو جزء منها وإن كان فكر الانسان هو فكره وعمله في وقت واحد بتقدير أنه الأصل ، وأن أعمالنا الصادرة عنه الى الخارج مجرد ظاهرات له وقائمة به .

فإذا كان مركز الدائرة ينشئ من تلقائه جميع أقطارها ومحيطها ، وإذا كانت القوة تنشئ الأشياء كمظاهرات لها ، والفكر يؤسس أعمال الانسان كحالات له ، وليس هو بواحد منها - فكم يكون هذا شأن السبب الاول العلى المطلق الذي هو علة الفكر والقوة والشئ جميعا ، وهو بذلك أولى ؟

وبهذا التصوير والتدليل الرياضى والطبيعى والنفسى المطابق للحقيقة بالفعل يكون الوجود في مفهومه وواقعيته ككل مطلق يمثل دائرة واحدة مركزها فعال في محيطها ، ومحيطها يثول في النهاية الى مركزها ، فمحيطها المادة ، وأقطارها حالات الوجود العامة الخفية المؤثرة فيه : كالقوة والحياة والفكر . وأما مركزها فهو السبب الاول الكافى المبدع الذى من خصائصه الحياة الواعية الشاملة ، والأرادة العليا المبدعة ، والفاعلية المطلقة ، وهو سبب كل ما ترى وما لا ترى من أشياء وقوى ونظم ، والكل معلول له وهو على حد القول كائن وراء كل ما تعرف من فكر وقوة وشيئية .

(١) انظر الأشكال البيانية في آخر الكتاب وخاصة الشكل رقم ١ .

الفصل الثاني

العالم قوة وإرادة وحياة

وأنت أينما اتجهت ببصرك أو بعقلك أو ببصيرتك في الوجود لا تجد في نهاية الأمر والمطاف سوى قوة عامة أو قل قدرة تبرز وحدات هذا الكون وتصل تحويلا وتصنيفا صيرورة المبادئ بالغايات بوساطة سنن سننها وعى مطلق .

وكذلك ترى حياة شاملة من أخص خصائصها الوعى والتنسيق والإبداع ، ومن أظهر وظائفها تدرج الكائنات الحية في سلم الترقى ، وتطويرها من البسيط الى المركب ، ومن المركب الى ما هو أعقد منه تركيبا حتى تصل الى الانسان المدرك التأمل ، ثم تطوره بعد التعقيد الجزئى والكلى الى بساطته الأولى ليكون للرجوع الى أصله الذى ينصب فيه كما ينصب الجدول فى المحيط الذى انفرج عنه .

وكذلك تلمح فى الوجود ارادة عامة منظمة تنوع الكائنات فى اطلاقها - حية وغير حية - وتضع وتحدد لها مبادئ ووظائف وغايات عدة ، ثم توجهها توجيها مؤتلفا الى مقاصد معقولة يدركها العقل المجد فى تأمله ، فيحكم بتوحد مصدرها وغايتها .

وكل هذا يبعث الفكر السليم والقلب الحى معا على اعتناق يقينية مستخلصة من النظر والاستقرار الصحيحين لوحدة الوجود كنتيجة للبحث مضمونها . أن هذه الكائنات - منظورة كانت أو خفية - انما تقوم فى وجودها وعلائقها على حقائق وعوامل مجردة مستنبطة فى مجموع الوجود منها القوة العامة والقوانين المسيطرة ، ثم الحياة المدركة المطورة ، والارادة المقننة ، فينشأ عن اتساق هذه الحقائق والعوامل ومن تضامنها على الإبداع والتنويع والتطوير - عالم عظيم متوحد منظم متسق ، ينزع الى التطور والترقى طلبا للكمال مما يملك قسرا على الاستنتاج بأن هذا العالم المتوحد انما هو نتيجة لفعل علة واحدة كاملة تشمل فى نعمتها وخصائصها سائر ما وراء الوجود الظاهر من حقائق ونظم خفية ويكون الكون كمحيط لسلطانها أو تأثير خصائصها أو كآثر لها .

الباب الثالث

الفصل الأول

سبب الوجود وعلته

على أن العلة الأولى « تتمركز » في الوجود كسبب أولى مبدع ومسيطر ، علاقته بسائر الكائنات علاقة موجد مكنوم يقوم بموجود متكون مقوم . وهي متسامية بهويتها (١) وخصائصها الذاتية عن أن تمتزج بتلك الكائنات أو تحل في شيء منها .

ويلزم عن ذلك أن يكون وجود العلة وجودا وجوبيا تلقائيا قائما بذاتها ، ويكون وجود ما عداها من الكائنات ونشاط تلك الكائنات الذي يثير حوادثها (تكوينها وتحويلا) وجودا امكانيا مقوما بذلك الوجود العلى الوجوبى .

ولذا ترى عقولنا مجبرة على التسليم بضرورة الوجود الوجوبى الاولى المطلق وادراكه لتعليل الوجود الممكن الواقع ، ذلك الوجود المطلق الواجب الذى ينتهى اليه فى النتيجة تسلسل الظواهر والحوادث والعلل، وتقوم به كينونة سائر الكائنات الامكانية وجميع عللها الثانوية وعواملها الخفية وتتميز علاقتها ذاتية كانت أو موضوعية كوحداث له .

ويكون ادراكنا لمعقولتنا الذاتية واحساسنا بالعالم الخارجى ادراكا واحساسا نسبين لذلك الوجود الواعى المطلق ، ولا اطلاق فى هذه النسب الادراكية والحسية قاطبة وان حظيت بشيء من التعميم لأنها

(١) الهوية هى الحرب الواقع لدى التساؤل عن . . ماالشيء فى ذاته ؟ ويكون المراد الهوية ، وهى أيضا بمعنى الماهية . والقول منصب على ماهو كجواب له .

كائنات نسبية على كل حال كما لا يخفى ، وانما الاطلاق خاص بالكل كوحدة مطلقة .

وفي الحق أن احساسنا بالعالم الخارجي وشعورنا بعالمنا الداخلى الذاتى نزعتان متجاوبتان ومتناغمتان مع الادراك السامى البادى لنا فى محيط الكائنات ، والذى يسطع فى الوجود المطلق ويتمثل فىنا ونستمد منه منطقنا العقلى وشعورنا الذاتى واحساسنا بالعالم الخارجى ومنه تكتسب افكارنا وعلائق الاشياء فى عمومها ، والقوانين فى شموليتها صفة الاطلاق والثبات الباديين كأثر نسبى لذلك الكل المطلق ، وذلك ما يقرر ضرورة الوجود الوجوبى المطلق ، لتقوم به تلك النسبيات .

فهذا الادراك المطلق البازغ وتلك الفاعلية العامة وما تدل عليه السنين والقوانين من ارادة « عليا » منظمة وراءها - كل أولئك تحقيق لذلك الوجود المطلق الواجب الذى نتكلم عنه ، والذى نحن أبعاضه ووحداته ، ومن ثم يكون ذلك كله اعلانا صريحا . بأن لا بد للكائنات من سبب أول كاف متوحد لا يناظره شئ فى الوجود . أنشأ الكائنات وقومها ودرجها من البطون الى الظهور ، ومن النقص الى الكمال بحسب سنة ابداعها وقانون عام هو التطور والترقى ، وبهذا القانون نفسه يتحول الكون المتشيع المتطور الناقص الى ذلك الوجود المطلق المطور الكامل . كما يتحول النهر الى المحيط الأعظم الذى يستمد منه وجوده .

ولا يفهم من هذا أن بروز المبدع الناقص عن المبدع الكامل دليل على نقص العلة أو جمودها ، كما يتوهم أفاكو الماديين أو يموهون به على الناس (1) ، وانما هذا دليل على كمالها وفعاليتها ، لأنه اذا تساوى المعلول بالعلة (المبدع بالمبدع) انتفى الكمال والنقص معا .

والمعقول المرجح أن يكون كمال المعلول دائما كمالا نسبيا تابعا لكمال العلة مهما تطور وترقى ، وأن يبرز المعلول عن علته الكاملة مبدئيا فى حالة من النقص القابل للكمال ، فيتطور الى علته متكملا ، وتكون هى

(1) يرى الماديون أن فى صدور الكائن الامكانى الناقص عن علة كاملة عكسا للمنطق لقياسهم على المحسبات المادية حيث يرون أن الناقص لا ينتج الا ناقصا ، وغرضهم من ذلك تفقيص العلة التى تؤمن بها المؤلفة ، والحق أن العلة يجب أن تكون كاملة ، فلو فرضنا كمال العلة وكمال المعلول فأى فرق يكون بينهما ؟ ولو قيل لهم : ان علة الوجود يلزم أن تكون كاملة لا دعوا كما هى طريقتهم أنها تكون جامدة لعدم تطورها كما يشاهدون فى الكائنات الامكانية التى تتطور من النقص الى الكمال والتى هى مقياسهم الوحيد ، والمقصود من هذا كله طبعاً مجرد التضييل والسفسطة .

في هذه الحالة كهدف غائي له ، فاذا بلغها تنهى المعلول الناقص الى علته الكاملة كنقطة نهائية له تدل على تكامله .

وبهذا يكون قانون الترقى مفهوما ومبررا والا بطل الترقى ، وجمد الوجود الذي من حقه أن يتطور (حالة أنه متطور بالفعل) وجمدت العلة التي من أبرز خصائصها النشاط جمود العدم المطلق .

فان قاس الحسيون والماديون العالم الوجودي العلى الأسمى الذي من أبرز خصائصه الفاعلية والكمال على عالمهم الطبيعي الأدنى ، ذلك العالم الامكاني الناقص المنفعل ، واتخذوا له معايير من محدودية الاشياء وعدم استقرارها - فقد أخطئوا القياس ، وخالفوا المنطق السليم ، وان ارتأت الحواس وجزم الواقعيون والآليون أو من نهج نهجهم ممن لا يؤمنون الا بالأشياء الواقعية المحسوسة - بأن للأشياء المحسوسة نباتا عينيا أو واقعية مستمرة مع تنوعها وتحولها ، أو رأوا للمادة وجودا ذاتيا ، ولا شيء وراءها كلمة أسمى منها تعين واقعيتها ، وتقدر نسبتها وتكونها أو تحولها أو تلاشيها - فان الحقيقة غير ذلك ، وما المادة في حقيقتها الذاتية الا كم من الطاقة والسرعة يكون حوادث أو قل أطيفا مرئية غير ثابتة طبعها التذبذب أو التحرك ثم الاسراع أو التباطؤ لا أكثر ولا أقل ، مما يدل على أنه ليس للمادة ذاتية مستقلة في الوجود ، وانما تتراءى للحس كصيغ من الصور والكيفيات والأحوال وكأنها ثابتة لازدياد السرعة . وان هي لدى التحقيق العلمي الذي أدت اليه مباحث العلم الحديث الانتاج طاقة من التيار الكهربوري أو كهرا تيس (١) . تحدها الحركة والسرعة مندفعة تحولا وانشعاعا صوب محيط القوة العامة الذي صدرت عنه وتحول اليه .

وبهذا « الاعتبار » العلمي المحض تصبح المادة في كتلتها وسائر مظاهرها كائنا معلولا لعلة خفية هي القوة ، والقوة في ذاتها غير منظورة طبعاً ولا تعلم عن ماهيتها شيئاً .

ثم زد على ذلك أن المتأمل في عالم الكيان الطبيعي تأملا عقليا مستغرقا تتوارى لدى تأمله تلك الكثرة التي كان يراها متغايرة موزعة في محيطه، فتتوحد الكائنات وعلاقتها لديه توحداً يشعره بأن الكل وحدة يفنى في شمولها التعدد والجزئية .

ويرى أن أعظم العوامل الفعالة في تلك الوحدة المطلقة وأكبرها

(١) الكهربوري : تركيب مزجي من كلمتي النور والكهرباء ، والكهرا تيس : تركيب مزجي من كلمتي مغناطيس وكهرباء .

تأثيرا ما كمن وراء الظواهر والاشياء الواقعية ولا يدركه الحس من العوامل الخفية (١) . وذلك - طبعا - ما يستنكره الماديون والواقعيون، وان سلم به العلم في أعلى آفاقه أو يرغمون عمدا على الاقرار بوجوده وهم يعرفونه أو يرجعونه للمادة نفسها بحكم التقييد بقانون الحواس الخمس وهو شرط علمهم .

وكل هذا بديهى الاستحالة في الوجود المجد المتطور المترقى لأسباب تكلمنا عنها وأسباب سنذكرها أقصاها القصور العلمى أو العقلى . ويرى المتأمل أيضا أن عالم الاشياء والظواهر متحرك حركة غير منظورة ، وان كانت تشهده الحواس ثابتا ساكنا .

ومن ثم يشهد بشعوره الفطرى حقائق الوجود ماثلة مثلا مشهودا للدراك أو للوجدان شهودا يقينيا وراء الحس في الوقت الذى يفتر فيه احساسه بذلك الوجود المحس المنظور الجزأ : ومثال ذلك وجود الكتلة المادية وثباتها الذى سببه الحركة بين التدافع والتجاذب أو على أقل صورة ودورة الارض مثلا حول نفسها وحول الشمس وهو يراها ثابتة وكل ما فيها من شىء يراه كذلك ثابتا ساكنا .

والحقيقة أن بسائط هذه المركبات وأصولها بل والجواهر الفردة التى تكونها وتشينها فتجعلها محسة لنا - هى من الدقة والخفائية بحيث لا يمكن أن يقع عليها الحس ، وأن ذاتنا البسيطة غير المركبة وعقولنا التى ندرك بها الاشياء ادراكا عقليا أو حسيا مما لا يقع عليه الحس أيضا ، وبهذا وذاك يكون كل ما نرى أتفه مما لا نرى من أسرار الوجود ، وكل ما لا نراه واقعا فى عالم الموضوع - أثبت واصل من سائر عالم الموضوع فى اتساعه الموهوم وجميع مشاهد صورة الطيفه التى تؤثلها وتكون فى الحقيقة اشعاعات خفية وراء مشيئياتها وبروزها للحس وجمودها مدى المشاهدة الحسية .

(١) كتصرف الجوهر الفرد ، والألفة الكيميائية والطبيعية وما الى ذلك من قوانين خفية كالماية والوعى والالهام والعبقرية .

الفصل الثاني

وجود الشيء والفكر وعلتهما

وليس معنى هذا أن الأشياء التي نحسها والعقل الذي به ندركها، وبه ندرك وجود ذاتنا - غير موجودين بالفعل ، كلا بل هما موجودان بآثارهما ومدلولاتهما : الأشياء في الخارج مع صفاتها وكيفياتها (عالم الموضوع) ثم أوليات ادراكنا العقلي ومنطقه في الباطن (عالم الذات) والادراك الحسى « كواسطة » بينهما (بين الشيء والعقل) ولكن وجودهما متعلق بوجود كائن مطلق أسمى منهما وأخفى ، يتوحدان في نشاط صادر عن وجوده .

ولا شك أن اليقينية الحاصلة عن التجربة الباطنية (في عالم الذات) مفسرة ومكافئة للتجربة الخارجية في عالم الموضوع (الأشياء) .

وإذا كانت أصول المحسّات كطاقات ذرية وأصول المعقولات كفكر ادراكية لا تتناولها حواسنا فما بالك بالعلة الأولى نفسها وأفاعيلها الخفية التي لا يكاد العقل يصل لادراك بعضها إلا مع الجهد الجهد ؟

نريد أن نقول وعلى الأخص للذين لا يعجبهم إلا أن يحصروا فهم الحقائق في حسهم وفي حسهم فقط : ان للوجود ظاهرا متعددًا محدودًا، وباطنا خفيا غير محدود وبعبارة أخرى ان له باطنا مطلقا ، وما الظواهر المحدودة إلا مجرد أثر أو فعل منفعل للفاعل المطلق القائم به باطن الوجود وظاهرة . أو قل : ان هذه الكائنات المحسّة مجرد مجال كونه غير المحدود كمظهر لنشاطه ولنشاطه فقط كما تكون الحياة خلايا الاحياء بأغشيتها وجدرها المحدودة ، وتظهر بمجرد نشاطها في تلك الهياكل ، وهى فى ذاتها عامل مطلق لا يحصره كائن بعينه .

ولو رجعنا الى أنفسنا وهى أقرب اليها من كل شيء وفحصناها (جسدا وروحا) فحص خبرة تقوم على التجربة الموضوعية والذاتية معا لوجدنا أن جسم الانسان جزء من الكيان الطبيعى العام متأثر بسائر سننه وعوامله .

غير أنه وراء ذلك فى بواطننا وقرارة ذاتنا مبدأ روحى معقول يدل

باطلاقه ووعيه وتنظيمه لكائناته الحية على أنه من أصل غير محدود .
يل ويمكننا أن نقول : ان ذلك المبدأ الحيوى الروحى الخفى هو العامل
المشيع للجسم من جرثومة لا ترى الى كيان سوى مائل يرى ويلمس
ويؤثر تأثيرا بالغا فى محيطه حسا وعقلا ونشاطا مركبا منهما ، وكأن
الحياة أبدعته ابداعا من عدم كما يقولون .

وفى خارج ذواتنا (اى فى حقائق العالم الخارجى بأسره) ندرك
هذا الأصل الروحى المطلق الحياة نفسه . كروح عام يتراءى لشعورنا
وأفكارنا وراء الأشياء التى نحسها ووراء المعقولات التى ندركها بحالة
ذوقية تؤيدها التجربتان الفلسفية والعلمية ، وله وجود حقيقى نشعر
بأثره وتتناغم عقولنا معه ، وندرك بعض غاياته العليا فى الأحياء وغير
الأحياء وان كنا لا نبصر له أبدا ذاتا محسنة .

هذا المبدأ السامى - وان كان وجوده وجودا ذاتيا مستنبطا فى
سراثرنا وفى مطلق الوجود بخصائصه المبدعة - نرى أن أفاعيل نشاطه
فيما وفى بقية الكائنات ومنها طاقة القوة أفاعيل موضوعية تشيع
الأشياء الخارجية التى ندركها بالحس وضمن ذلك أجسامنا طبعاً .

والمفهوم المستخلص من كل ما تقدم هو أن للوجود فضلا عن الحياة
وأفاعيلها المبدعة روحا عاليا أو مبدأ سببيا واحدا معقولا يتمتع بوعى
فائق يدبر الكائنات وينظمها ، ويجعل وحداتها تهدف الى نتائج منطقية
(حسية وعقلية) وضع هو مقدماتها ، ومن تلك الوجودية - قوة نتج
بنشاط طاقتها مادة - والمادة طبعاً ليست ثابتة فى كينونتها وانما هى
حالة عابرة من حالات الوجود المطلق كونتها الطاقة ، ثم هى نفسها تثول
بدور آخر الى طاقة أخرى من القوة ، والقوة بدورها كخاصة وجودية لا بد
أن تكون مسوقة الى غايات ؛ ومن ثم تكون نتيجة لقدرة واعية كونتها
وضبطت اتجاهاتها ونظمت طاقتها الموجهة والمشبعة للأشياء .

ومن تلك المقدمات ذات النتائج المعقولة وجود الحياة وبعبارة أخرى
الروح ذلك السر الأعظم الذى حير منذ القدم الباب الباحثين من علماء
وفلاسفة ودينين .

ومنها تلك الارادة السائدة على سائر الكيان الدائبة فى تصريف
الكائنات واطهار حوادثها بقدر مقدور من القوة ومقياس هو مدى السرعة
الناجمة عن الطاقة البارزة عن القوة المطلقة ، وليس لنا من العلم به سوى
الاحتمال المحض .

ومن تلك المقدمات أيضا ذلك الوعي المطلق الذى يتلمح فى مطلق الوجود وينسق وحدات الكائنات ، ويسوقها الى نتائجها ، وهو الكائن الذى لا تبدو عقولنا بالنسبة له الاكصيص باهت من النور .

تلك القوة والخصائص المتعددة التى لا ينتهى العقل الى أغوارها الا بمقدرة أعظم من مقدرة العقل نفسه (١) هى العقل الهام أو قل العقل العام الذى يبدو وعينا وتعقلنا ومبلغ تفكيرنا كمظاهر نسبية له . وهذه كلها مظاهر وحالات وجودية واقعية بالفعل ، وبعبارة أخرى مقدمات ونتائج لازمة عن نشاط خصائص ذلك العمل السببى الأعلى الذى صاغها بمنطقه القاهر من نشاطه الذاتى ، فتتجاوب عقولنا معه برغم أننا أحيانا نتجاهل وجوده ، وتصرفنا عن ادراكه والتعرف اليه بعض النظريات الفلسفية الخاطئة ، أو بعض التجاريب العلمية الحسية القاصرة ، بيد أننا لا نلمح أننا وجهنا عقولنا أو بصائرنا فيما لوحدات الوجود من خصائص أو نشاط الا صدى أفعاله وآثار نعوته وفيوض خصائصه المبدعة مما يعلن صريحا أن المادة والطبيعة والعقل الانسانى ذاته ليست سوى نقاط نسبية نقشتها يد قوة « عليا » فى الادراك والفاعلية على محيط هذا الوجود وكانت هى المركز الأدبى الأسمى له .

ذلك الكائن العظيم المعجب المعجز الذى تستبطن خصائصه فى نشاطه ويستبطن نشاطه فى منشآته كما تستبطن فكراتنا العقلية فى أعمالنا الحسية هو سر معميات الوجود وحقائقه الخفية . وكان هذا السبب المطلق الخفى يدرك تمام الادراك ما هو متمتع به من وعى مطلق مطابقة نتائج أعماله لمقدماتها ، ولا بدع فى ذلك ، إذ أنه العامل الأول المدرك الفائق الادراك الذى يدرك ويدرك فى وقت واحد ؛ والذى لانشك فى أننا نستمد منه مبادئ ادراكنا التى تتداعى لعقولنا من الخارج ومن الباطن كأوليات عقلية وحسية ، فترغمنا على الاقرار بوجودها ، بل واتخاذها قواعد وأدلة بديهية نتوج بها منطقنا .

ونحن نشهد وجود ذلك العامل شهودا عقليا وذوقيا واضحا فى مطلق الوجود ، ويأتلف ادراكنا تمام الألفة مع مداركه السامية ، ويقابلها تقابلا تطابقيا وان لم يكن تكافئيا ، وكانما منطقنا العقلى الصحيح مستمد من ذلك المنطق العام – منطق السبب الأول المنبعث فى باحات الوجود –

(١) كسور العقل الباطن والذوق الفطرى أو وحى البصيرة ونور البديهة أو مدى الإيمان .

هو منطقتان واحد ومنطقنا لمع فيه ، تنوعت مقدماته ونسبته ، وتوحدت مبادئه ونتائجه ومدلولاته •

وتلك هي الحقيقة التي لا محيص للعقل السليم عن تقريرها وفي نتيجة هذا البحث نقول :

ان هذا العالم المائل لنا بناحيته - المعقولة والمحسنة - معلول لا بد له من علة أولية مدركة تستبطن وراء مظاهره وحقائقه ، وتنشئ أصوله ، وتوحد قوانينه وتنظم حوادثه وتكسبه النشاط الذي يبدو فيه والذي تتكون به الكائنات مع ما يبدو فيها من حياة ووعي وقدرة وإرادة • وتشيوً ويظل نشاط خصائصها أسمى من كل نشاط طبيعي ؛ لأنه نشاط واع حتى مدرك فعال تسوق به العلة الكيان الطبيعي بأسره متطورا متكاملًا إلى غاية مرسومة المسلك هي الكمال •

والكمال هو مجمع خصائص تلك العلة التي لن يعقل الكون في نشأته وتطوره وصيرورته إلا بوجودها •

تلك العلة الواجبة كبدأ أولى للوجود ، وجودها ضروري كما قدمنا مرارا لفهم صدور هذا الكون وتعليل أفاعيله المحسنة والمعقولة ولألفة عقولنا التي لا تفتأ تنشد الحقيقة شاملة كاملة •

الفصل الثالث

حالات الوجود

ويفهم مما سبقناه جميعًا أن للوجود في إطلاقه ثلاث حالات أو رتب - كما أثبتنا في أول الكتاب مفصلاً - وهنا نجمله إجمالاً مركزاً معاوناً على صحة الفهم والاستنتاج بعد ما قدمنا من استقراء وتمثيل وتدليل مشبع بالإيضاح على قدر الطاقة فنقول :

ان الوجود في حالته الأولى المطلقة وجود واجب ، هو نبع سائر الموجودات ومصدرها الأعلى ومحورها المركزي ، وفي حالته الثانية وجود خفي معقول قائم بالوجود الأول وهو عالم النشاط المستبطن والقوى والصفات والخصائص التي تبرز في النظم الكونية • والتي تعمل في الظواهر كعلل قريبة لها ، وفي حالته الثالثة عالم ظواهر متشعبة وهو

عالم الوجود الطبيعي الامكاني وسائر وحداته المتعددة المتنوعة : واذن فاعلى تلك الحالات مقوم للأدنى مقوم به ولازم عنه .

وذلك يقتضى : أن يكون الوجود فى أعلى رتبة وأسمائها وجودا مطلقا غير مقيد ولا محدود وفى أوسطها عالما معيننا معقولا ، هو عبارة عن صفات وخصائص للعالم الأول ، وفى رتبته الدنيا (كعالم أشياء وحوادث) مجرد مظاهر عابرة نسبية لتلك الصفات والخصائص .

وما الكل فى الحقيقة الا وجود مطلق واحد ، والتقسيم والتعدد فيه مجازى نسبي يطلق بتقديرات ، وهو يتطور ويتحول من والى نقطة مركزية أو قل ذات تلقائية متوحدة لها نعوت أو خصائص « عليا » يقوم بها العالم الأول ، عالم الوجوب والابداع ، ولك أن تسميه عالم الوحدة والاطلاق .

وهأنذا ترى فيما أدلينا اليك به من مقدمات ونتائج خلال استقرائنا معا للوجود أن الوجود فى مجموعه وما فى ذلك المجموع من عظمة وابداع وعوامل خفية وظاهرة انما هو وحدة مطلقة متمتعة بذات وصفات وأفعال تبدأ أفعالها فى عالمها المطلق - عالم الذات - كعوامل ادراكية لخصائص ذات أولى ، وتظهر أفعالها بالفعل كنشاط وقوانين وحوادث فى عالم الموضوع (عالم الأشياء) .

أوقل معى كنتيجة لاستقرائنا السابق : ان الوجود فى مبدئه أو نقطة « تمركزه » يصدر عن علة حية واعية مريدة نشيطة ، تبرز أفعالها بسيطة كأبسط ما يتصور العقل من فعل .

ثم ان السبب الأول يسوق تلك الأفعال من عالم الاطلاق والحائفى - أى الوجود بالقوة - الى حيز الوجود الامكاني بالفعل كنشاط لصفاته وخصائصه ، وكطاقة أولية للنشاط الطبيعي العسام الذى هو النتيجة الفعلية لتلك الخصائص كمقادير من الطاقة أو الذرات أو العناصر مستعدة للتشيو فى الفراغ المطلق .

الباب الرابع

الفصل الأول

المادية والمثالية

المادية والوجود :

وليس الوجود مجرد مادة جامدة ميتة أو مجرد ظاهرات وأشياء محسنة فحسب ، كما يزعم الماديون والواقعيون ، وليست كل خبرتنا عنه هي كل ما تظهره لنا الحواس ، على ما يراه القوم ولا كل ما تكشفه لنا المعايير والمقاييس والمجاهر من خيرة حسية دعامتها المحسنت والمحسنت فقط ، كما لو كان الوجود هيكلًا أجوف لا روح ولا عقل ولا ابداع ولا حياة فيه .

المثالية والوجودية :

كلا ولا هو مجرد نظام مثالي عقل محض كما يزعم المثاليون على نصوره : وكما لو كان خلوا من واقعية الأشياء التي نرى ونحس وجودها خارج ذواتنا ، وكما لو كان الادراك العقلي هو الكل في الكل .

الحلوية والوجودية :

وليس نظاما حلوليا لايفرق فيه بين الطبيعة وما وراء الطبيعة ، ولا تتميز فيه العلة من العلول أو السبب من المسبب .

انما الوجود في مجموعه - كل حي - ينبض بالحياة والادراك والنشاط والحركة ، وينزع الى غاية «عليا» يتسامى اليها وتشرف عليه وتدبره علة حية قادرة مريدة مدركة . وان ارتأى فيه الآليون وأشياء

الآليين مع ذلك مجرد كتلة مادية جامدة تخلقها الصدفة وتسيطر عليها
الضرورة !

والواقع أن كل نظرة في الوجود منزهة عن الفرض والتحيز
والمذهبية الخاصة - تدلنا على أن الكون الذي نعيش فيه عبارة عن جملة
حوادث تنشئها القوة بطاقتها ، وتسيطر على هذه الطاقة قوة عاقلة مهيمنة
تفعل بمشيئتها الحرة دون أن يؤثر في فعلها المطلق صدفة أو ضرورة .

الفصل الثاني

الأسلوب العلمى والحقائق الوجودية

والقوة في نظر العلم الحديث وفيما يقرره من نتائج لتجاربه مسلم
بها لا يمكن أن توصف بالمادية بمعناها كما كان يقرره أنصار المادة في
القرن الثامن عشر وفي حقبة طويلة من التاسع عشر حيث كانوا يجعلون
القوة مجرد ظاهرة للكتلة المادية مع أنها (القوة) كائن غيبي لا تزال
ماهيته . يجهلها العلم .

وكذلك الحياة التي كان يرى أنصار المادة أنها أيضا مجرد تفاعل
فسيولوجي أو ظاهرة للمادة مع أن الحياة كما نفهمها لا يمكن أن تنشأ إلا
عن مبدأ حي ، كما هو الرأي اليوم على ما يقرره الصفوة من علماء الحياة .
وعلماء الجراثيم وكبار علماء الطبيعة .

وكذلك الفكر الذي كان يرى الماديون أنه مجرد افراز لعضو من
الجسم هو المخ ، كما تفرز بقية الأعضاء سوائها مع أن الكون جميعه اليوم
وليس فقط مخ الانسان أو كل جسده بمجموع وظائفه في نظر علماء
الرياضيات يبدو كأنه محض معادلة رياضية عقلية لم تأت اتفاقا أو صدفة
أو ضرورة بل عن محض تفكير حر واردة حرة منظمة .

والنتيجة : أن القوة والحياة والفكر كلها حقائق وجودية وعوامل
خفية لا يصل العلم بتجاربه المعروفة التي كل اعتمادها على مجرد الحواس
الحمس ومجرد المجهر والمشرط والمطرقة الخ ، لاستيعاب حقائقها بمجرد
الحواس الخمس الى حقائقها ، فهي جميعها وراء متناول أدواته وأساليبه
التي تعتمد على الحواس وليس البحث عن كنهها من وظيفته ولا من

موضوعه ، وحسبه اعترافا بالحق أنه لا ينكر وجودها وأنه يعترف بوجود
آثارها كحقائق موضوعية .

فمن أين يا ترى جاء محدثو الماديين بتلك النظريات المهلهلة الخلقية ؟
وبأى علم أثبتوا أن القوة والفكر والحياة آثار أو ظاهرات للمادة الا
يفلسفة مادية متهافتة قد مضى وقتها حالة أن المادة نفسها بسائر أجزائها
وخصائصها وصورها مجرد ظاهرة كغيرها من الظاهرات الكونية التي
تنشئها وتحللها الطاقة الذرية وذلك هو رأى علم اليوم وفلسفة اليوم ؟

فالرأى العلمى النسبى للمادة يصبح بلا قيمة ولا سيما ان فى الوجود
غير المادة وغير القوة أيضا حقائق أعلى مسيطرة ، سننا وقوانين ونظما
تسيطر على مافيه من قوة وطاقة وأشياء ما زال العلم يجد فى سبيل التعرف
الى ما وراءها. من آفاق وسيدة وخفية . وكلما تقدم العلم خطوة فى هذا
السبيل « فوجىء بزمزمت متعددة من الحقائق ، بل قل من الألفاظ والأحاجى
والرموز الغيبية المتصلة بآفاق الفلسفة . أو قل ما تشاء مما تنقلب معه
فروض العلم المقررة الى مجرد احتمالات محضة ، وذلك أيضا مالا ينكره
العلم اليوم منذ اعترف بالاحتمالية الحتمية فى تصرف الذرة .

تلك العوامل الوجودية بل قل العوامل الخفية تكمن وراء كل ما
تعرفه الفلسفة المادية المحدودة الآفاق والنواحي ، بل كل ما يعرفه العلم
نفسه من ظواهر الوجود ، ثم تبدو خلال أستار الكائنات والحادثات
والقوانين كأنها حقائق دراية مريدة تحدد بروز الظاهرات الطبيعية بمقدار
وفى آفات تناسبها ، وتتفتن فى تحويل العناصر ، وتشرف على ما يتركب
منها ، وتقدره كيميائيا ورياضيا تقديرا مضبوطا ، الأمر الذى لا يعلى ولن
يعلى الا بوجود خبرة بالغة وادراك سام لعلة عاقلة مريدة ترتب وتنسق
ثم تظهر الحوادث الكونية فى ظروف خاصة وأحوال ملائمة ، وهى فى
مكمنها خلف ستار أشباح الأشياء والقوى التى تحركها والطاقة التى
تنتجها .

ثم ان للعقل أيضا سننه وقوانينه ومنطقه المنظم لمجال تفكيره ، وله
مبادئ أولية يستمد منها قواعد قضاياه ، مما يدل على أن وراء المادة
والقوة والادراك العقلى ووراء السنن والقوانين وسائر ما يخضع له
الكون الطبيعى من نظم ، وما يبدو فيه من قوى وتطور – تكمن علة «عليا»
متوحدة مدركة وتبدو للعقول والبصائر وراء سائر مدركاته الفعلية
وقوانينه ونظمه وقوته ومادته كسبب مقنن ومنظم وموجه .

وكل ما يبرز في الكون من حياة أو وعى أو ارادة تتجلى لكفائتنا العليا كأنها نعوت وخصائص أصلية لكائن مطلق ، يشمل اقتداره وابداعه وجود غيرنا من الكائنات : ودليل ذلك أن الوجود في شموله مع ما يبدو فيه من كثرة وتعدد يمثل وحدة شاملة مؤتلفة الروابط والعلائق ، وان تفاوتت في النسب والكيفيات والوظائف ؛ مما يدل على دلالة صريحة موجبة لليقين قاطعة للشك على أن أصله الذي صدر عنه سبب أولى واحد يعقل ويدرك ويريد قد نظمه على أسلوب يجعله كما واحدا متناغم الوحدات مترابط الحلقات ، ويجعله يتطور ويترقى الى هدف خاص بالمجموع ، كما لو كان كما كائنا واحدا حيا ، ثم يتسامى الى غاية من الكمال لا يدرك لها مدى ولا نهاية .

وكل ذلك يوجب أن وجود السبب الأول الكافي الذي صدرت عنه تلك الكائنات البديعة المنظمة المتسقة انما هو وجود ضروري كما قدمنا لتتمام ألفة العقل واستقراره عند النظرة الشاملة لهذه الكائنات ، وأنه في ذاته واحد أكسب كائناته الوحدة التي تبدو عليها ، وأنه يجب أن يعرف كسبب كاف لتعليل ما بزرغ ويزرغ في الكائنات من خصائص ونشاط وألفة ووحدة وترق ، وأن لا بد لمن ينبغي أن يكون هو السبب أو العلة الأولى للوجود من شرائط ونعوت يجب أن تتوافر فيه وتؤهله لأن يكون علة مطلقة .

الباب الخامس

الفصل الأول

شروط العلة

وتتلخص شروط العلة في أن يكون وجود الموجد الأول وجودا مطلقا ذاتيا سابقا على وجود الكائنات ، وأن يكون واحدا أزليا أبديا ، لأنه الموجد وتنتهي إليه الغاية ، ويجب أن يكون حيا واعيا مريدا قادرا وتكون هذه الخصائص له تلقائية ؛ لأنها سبب النشاط والقوانين والنظم القائمة في الوجود والبادية في مجموعه ، وفوق ذلك يجب أن تكون تلك الخصائص لواجب الوجود بحالة غير محدودة ولا مقيدة ولا مستعارة ، وأن تكون مقومة لغيرها ، لأنها خصائص العلة الأولى ، ثم تظهر سماتها على وحدات الكائنات وان تكن فيها بحالة مكتسبة غير ذاتية ولا مطلقة .

وبيان ذلك أن العلة أو السبب الأول للوجود يجب أن يكون :

أولا - واحدا تتوافر فيه السببية والفاعلية والتأثير والغاية لتعليل اليجاد ثم الفاعلية والتوحد البادين في المجموع لأن الكائنات برغم ما يبدو فيها من التنوع والتحول والتعدد تبدو كوحدة مترابطة الحلقات متحدة الخصائص والنتائج ؛ مما يحتم أن يكون مصدرها واحدا لامحالة وهذا يدل على أن ذلك الواحد المبدع قد خلق عليها من توحده صبغة تلك الوحدة ، ومن ادراكه الأعلى ما يبدو فيها من تعقل .

ثانيا - أن يكون وجود السبب الأول وجودا ذاتيا ثابتا مصدريا تتكون الكائنات عن ابداعه ويمدها بأشرفه وتدبيره ؛ لأنه هو الذي يبدؤها ويضع لها نوايسها ، ويحدد وظائفها ، ويرسم لها سبيل تطورها

لتبليغ غايتها ، فيعمل بوجوده وجود الكائنات التي لا يعمل وجودها الا بوجوده كسبب أول .

ثالثا - يجب أن تكون ذات السبب الأول الواجب الوجود متصفة بصفات أو خصائص ذاتية له غير مكتسبة ، ويجب أن يكون لهذه الصفات والخصائص نشاط مصدرى فائق لتعليل ذلك النشاط المتشهود البادى فى الكائنات . ولا سيما أن كل موجود لابد أن يتصف وينعت ، وأن يكون لصفاته نشاط ؛ لأن نشاطه هو الذى يشير الى وجوده ، ويدل عليه . والموجود الذى لا نشاط له لا يتعين وجوده أبداً ومن ثم لا يترجح وجوده على عدمه ؛ فان لم يكن للسبب الأول خصائص وخصائصه نشاط . وهو السبب الأول للكائنات - عدت الأشياء جميعها نشاطها وخصائصها لأنها مقومة به ، والواقع المشاهد عقلا وحسا أن الوجود مليء ، بالنشاط والفاعلية اللذين يجب أن تكون الكائنات قد اكتسبتهما من علتها ، والا فمن أين يا ترى اكتسبت الكائنات ذلك النشاط وتلك الخصائص البازغة بها ، والتي يتميز بها بعضها عن البعض الآخر ، غير أن تكون قد اكتسبتها من سببها الأول الذى يكون قد طبعها على فاعلية وخصائص مستعارة من خصائصه ، فأضحت مطاوعة لها ، ونكون الطبيعة (١) قد اقتبست من ذلك تسميتها ونعونها ؟

رابعا - وأول تلك الخصائص رتبة وألصقتها بالذات هى الحياة ؛ لأنها قرينة وصف الوجود ودالة عليه ، وهى المبدأ الذى تمد به الذات الأولى الكائنات الحية ، فتحدث فيها حيويتها وألفة خلاياها ، وما فيها من غريزة أو وعى أو الهام مما يدل على أن واجب الوجود (العلة الأولى) بمتاز بوعى فائق ، يدرك به ذاته وخصائصه التى يقوم بوجودها وجود كل شيء ، ويدرك مع هذا الغاية من فعله والهدف الذى يهدف اليه بذلك الفعل : فالادراك أو العلم يوجب أن الفاعل المدرك يعى ويدرك ما يصنع وما يفعل قبل أن يفعل وبعد أن يفعل ، ولا سيما أن السنن والقوانين التى يتمتع بها الوجود تدل على أنها قدرت تقديرا وشرعت من قبل .

خامسا - ويجب أن تكون الارادة من خصائص واجب الوجود أيضا وأن تكون صفة ثابتة له يمد بها غيره ، وبها ينظم الأفعال التى تصدر عنه وبها يحفظ على الأشياء ألفتها ونظامها ، ويكفيك على ذلك دليلا التنسيق والألفة الباديان فى علائق الوجود .

(١) وكلمة طبيعة كسبلة مشتقة من الطبع المحتاج لطابع هو الفاعل الأول .

سادسا - ويجب أن يكون واجب الوجود قادرا فائق القدر لأن القدرة هي قوة القادر على الفعل بالفعل ، ونتيجتها القوة العاملة الماثلة في الكائنات ، والقوة دائما ذات نشاط و طاقة وتعرف الطاقة بأنها مقدار ما يبذله القادر من القوة ، وحسبك أن الكيان الطبيعي جميعه قد قام على القوة وبها تشيأت أشياءه .

تكلما عن ضرورة وجود الخصائص بل والنشاط لتعيين كينونة كل كائن ، وتلك الخصائص كلها يجب أن تكون لازمة عن وجود واجب الوجود سواء كانت متعلقة به أو بنشاط وحدات الكائنات ، وهي بالنسبة لواجب الوجود مجرد نعوت وصفات قائمة بذاته ولازمة عن وجوده وليست بموجودات مستقلة أو ليس لها وجود زائد عن وجود الذات ؛ فهي - وان كانت خصائص ذاتية له - ليست في ذاتها بأكثر من صفات قائمة بموصوف يقومها وتستمد منه النشاط الذي تكسبه وحدات الكائنات . وأما بالنسبة للكائنات فإن تلك الصفات هي المعين الذي تستعير منه وحدات الكائنات نشاطها ، ولا شك أن في الوجود نشاطا مشهودا في وحداته يتقوم به ايجادها وتحولها وتطورها .

فإذا كان الواقع كذلك وهو ما لا شك فيه فصفات واجب الوجود بالنشاط أولى وأجدر ؛ لأنها المقومة والممدة ، والا انقلب الوجود عدما وسبب الخلق والابداع جمودا وهو المستحيل .

فإذا تقرر كل ما قدمناه من وجود خصائص تلزم عن وجود ذات واجب الوجود ومن ثم يلزم عنها نشاط الكائنات - فأين يا ترى تعمل تلك الصفات ؟ وأين يظهر أثرها ؟ وفيم يبذل نشاطها الا في وجود منتظم مثل هذا الوجود الذي فيه نعيش ونفكر ، وتتجاوب حقائقه وظواهره مع حواسنا وعقولنا وبصائرنا جميعا مما يدل على أن الوجود بأسره معلول لعلة وهو أيضا مسرح ومحيط شامل لنشاط صفات تلك العلة الفعالة التي نريد نحن أن نعرفها ؟

فلنبحث اذن عن الكائن الأعلى الذي تحيط ذاته بمثل تلك الشرائط والخصائص ، ويصلح أن يكون علة للوجود ؛ لندين له بالحب والتقدير والتوجه والشكر .

الفصل الثاني

هل تتوافر شرائط العلة في الكائنات نفسها ؟

ولدينا في الوجود المادة المائلة لنا ، ولدينا أيضا القوة ، وكذلك القوانين التي تسيطر على المادة والقوة معا ، ولدينا وراء هذا وذاك في الوجود الفكر أو العقل ثم الحياة •

فلننظر : أي هذه الكائنات ياترى يصلح أن يكون علة وسببا أوليا للوجود بأسره وتتوافر فيه تلك الشرائط الآتية : هل هو المادة ياترى أو هو القوة ، أو القوانين أو تكون علة الوجود هي الفكر ، أو تكون هي الحياة ، أو لا يكون هذا ولا ذلك ، ويكون الوجود وليد صدفة أو ضرورة محضة ، أو يكون منشؤه العدم ، أو أن كل هذا لم يكن منه شيء كعلة ، وتكون الحقيقة أن للوجود علة أولى وراء كل تلك الأشياء والظواهر الحادثة • وأسمى منها جميعا • وتتوافر فيها سائر الشرائط التي تقدمت وهي (العلة) ؟

على أن العلة الحقيقية واضحة للعقل السليم والوجدان ، وان خفيت على الحس والحسين ، وما عاونهم من آلات ومجاهر ومقربات ، ما دامت لا تقع عليها حواسهم ، وتقتصر عن تناولها أجهزتهم المخبرية •

وأما نحن أيها القارئ وأما رأينا اذا استنجزته أو استعجلته فيمن عساه من الكائنات أن يكون علة للوجود فانا نعتذر اذا أبيننا الأدلاء اليك بشيء منه حتى نستنتق هذه الكائنات الوجودية نفسها ، ونختبر كفايتها للسببية والعلية ، ونبلو ثباتها على مواجهة ما قدمناه من شرائط العلية ؛ ليكون البحث حرا بكل ما في الحرية ، وحتى نعقب على ذلك باستقصاء آراء البارزين من الفلاسفة أصحاب المذاهب الوجودية الكبرى قديمها وحديثها في تلك المسألة التي هي مسألة المسائل في الدين والفلسفة وفي العلم أيضا •

ثم نناقش تلك المذاهب وننقدتها نقدا كريما يسيرا دون تحيز أو عنيت بغية أن يقوم رأينا على ركيزة من العدل والانصاف وأصول النقد

فى جو تعرض فىه الآراء والمذاهب التى أملت بالمسألة الوجودية ، وبحث فيها بحسب نصوصها • وأول ما ننظر فىه من ذلك المادة ؛ لأن المادة هى أقرب الأشياء إلنا ، وفى محيطها تقع خبرتنا •

الفصل الثالث

المادة

فهل يا ترى تصلح المادة لأن تكون علة للوجود ؟

ان أكبر الظن عندى أن المادة لو شخصت (فى عصرنا الحاضر) كائنًا حيا يسمع ويعقل ويحبب ثم سألناه : أيها الكائن يا من نسميه مادة ، وياذا الكتلة والأبعاد ، هل أنت حقيقة كائن أزلئ ، ولك وجود ذاتى تقوم به الأشياء والعقل وتقوم به الحياة أيضا ؟

وهل أنت كذلك سبب نزوع الكائنات الحية للتسامى والترقى
و • • و • • ؟

واجمالا : هل انت علة الوجود فى مجموعه حقيقة ومنشؤه ، وما وجود الفكر والحياة الا مجرد ظواهر بالنسبة لوجودك لأنك سببها ومقومها ، كما يدعى الفلاسفة الماديون ومن لف لفهم ، أو أنت كائن عابر فى سلم الوجود ، لا ثبات لك ولا قدم ولا ديمومة ، ولست الا حادثا من الحوادث الوجودية تنشئه الطاقة وتحوله الحركة ؟

أقول : لو انقلبت المادة شخصيا ينطق ويسمع ويحبب ، وسألناه تلك الأسئلة لأجابنا بهذا :

أفى القرن العشرين ، وفى عصر الأشعة الكونية المطلقة ، والذرة والقوة والطاقة ، وعصر الموجات والذبذبات الكهربية الهيرتزىة (١) وفى عصر انشعاع المادة وتحولها ودورها تسألوننى هذا السؤال الغريب ؟

(١) هيرتيز مرتز عالم المانى ١٨٥٧ - ١٨٩٤ حق بالتجربة وجود الموجات الكهربية وسماها (كهريا ومغناطيس) •

ان هذا وايمى الله لاغراق فى الجهل والغفلة جد عجيب ! ولماذا تسألوننى أنا وقد دالت بالكهريات ونواياتها دولتى ، ولا تسألون العلم نفسه ؟ ولو سألتموه لأجابكم :

ان كل ما ترونه من صفات المادة وأوضاعها وكيفياتها وصورها كما تبدو لمشاعركم الحسية - ليس مطابقا لحقيقته فى الواقع ، وان ماترونه من الاشياء ساكنا مستقرا متعينا متميزا ممتدا ان هو الا طيف الطاقة من القوة متحركة سريعة الحركة دائمة الانحلال والتجدد والتحول والانشعاع لا تستقر على حالة بعينها سواء فى الوزن أو فى الشكل أو فى القياس .

تلكهى اجابةالمادة بلسان الحال وان لم يكن بلسان المقال عن حقيقتها وتعريفها لنفسها بنفسها ، وذلك ينتج حتما أن لا وجود ذاتى لمادية المادة ، وان هى فى الواقع الا مجرد طاقة لقوة غير منظورة كونتها ، فامتداد (اسبنوزا) (١) وذرة (ديمقريطى) (٢) وهىولى (ارسطو) وأيضا صورته (٣) ، بناء على ذلك تكون كلها آراء قد عفا أثرها وبعبارة أخرى : ان علية المادة بل وجوهرها أو قل الجوهر الفرد القديم ، كلها نظريات قد مضى زمانها ، وصارت من أساطير الأولين ، كما انقضت عصور العناصر الأربعة ، ومركزية الأرض للعالم وما الى ذلك .

وانه لا ثمة فى عصرنا الحالى الا النظام الذرى الجديد ، فما النظام الذرى الجديد يا ترى ؟

(١) يقول اسبنوزا اتباعا لمعلمه ديكرت : ان الكون فكر وامتداد وان قدم اسبنوزا الامتداد على الفكر ، والامتداد هنا بمعنى الممدد أى أن الفكر يكسب صورة مادية أو أن المادة تكسب صورة فكرية ، وخالف اسبنوزا فى ذلك تلميذه « مالبراس » فقال : ان الامتداد معناه وجود ذرات روحية بدأت المادة ، وأيده فى ذلك خليفته « لبيتر » .

(٢) وأما ذرة ديموقريطس فانه على ما يقال اول من قال : ان الذرة أو الجزء الذى لا يتجزأ الاصل الاول للكائنات المادية ، وعندنا أن المصريين القدماء هم أول من عرف الذرة فى الهمم آتوم . وفى قول ديموقريطس الجزء الذى لا يتجزأ ما خرج عن الجزء الذرى حين تأهيه للتركيب المادى . وهو خلاف الرأى الذرى اليوم الذى يقول بتركيب الذرة من نويات وكهارب تتول الى الانشعاع أو التركيب عن طريق ظهورها فى مظهر العناصر .

(٣) وأما هبولى ارسطو وصورته فان ارسطو يقول : ان هبولى المادة (اصلها) قديمه لبست محدثة وتتعين فى تركيبها الى كائنات بان تلبس صورة هى الكائن المتعين ، وهذا الرأى كما يبدو للقرى ، أصبح قديما قدم العناصر الأربعة : الماء والهواء والتراب والنار .

سل عنه علماء الطبيعة الحديثة والكيمياء الجديدة ، فلن يكون جوابهم الا أنه شحنة من الطاقة ذات طبيعة نووية يتصرف تصرفا موجبا أو مقداريا فينتج كهربيا ، أو مغنطيسا ، أو اشعاعا أو حركة ، أو حرارة أو صوتا الخ . . وبها تتكون عناصر المادة ، وذلك الجوهر الفرد الجديد هو احتمال التصرف ونسبي في السرعة ، ثم انه لا تقع عليه حواسك ، ولا يكاد يدرك فهمه عقلك الا أن ترغمك على ذلك نتائج العلم الحديث وفروضه الضرورية .

وهذا يدل على أن المادة قد طاح بها تصرف ذرات الكهرباء وذراتها وبددت الطاقة العامة مظهرها ، وأيضا جرمها الذي كان يفرضه الماديون كتلة جامدة يكونها « جوهر فرد جساما » (ذرة ديموقريطس) وكانوا يفرضون - عفا الله عنهم - أن القوة ظاهرة من ظاهراتها بل والفكر أيضا كما قدمنا ، وقد أصبح الأمر بالعكس فان المادة اليوم مجرد حالة من حالات القوة أو نتيجة لنشاط طاقتها .

وبعبارة مبسطة : ان المادة التي نبصرها ونلمسها ونحس بوجودها تحدثها طاقة متدفقة من النور بقوة وبسرعات مختلفة تجعل من الأشياء والحوادث موجا نابضا لها ، يتحول بعضه الى البعض الآخر ، وينحل منشعا من جرم ذى خصائص ، ليكون كائنا آخر له خصائص أخرى وان كان يبدو لنا الكائن في كل ذلك الكائن ثابتا جامدا ، والعجيب أن ذلك الثبوت البادى للنظر ناشئ عن توالى السرعة بين قوتي الجذب والدفع .

والنتيجة فما المادة في حقيقتها ومبناها سوى نوع من الطاقة المتحركة لا أكثر ولا أقل ، أو قل : ان الأشياء أطيف للنور وحسب وان كان الفلاسفة الماديون لا يزالون عاكفين عن تأليه المادة القديمة الأزلية - في زعمهم - فهم يجعلون من ظواهر الأشياء المجسمة العابرة حقائق للوجود ثابتة بل علة أولية له .

كل ذلك مع وجود التقدم الظاهر الذى بلغه العلم الحديث والذى يدل على تحول العلوم الطبيعية الى طبيعة كهربائية ، أو قل تحول ميكانيكية الطبيعة الى ديناميكا (١) تقول بالطاقة الذرية بدلا من الطبيعة القديمة القائلة بالكتلة المادية وأجزائها التى لا تتجزأ ، ومع تقدم الكيمياء أيضا

(١) معنى الميكانيكا الحركية الأولية المادية المحضة وأما الديناميكا فمعناها الطاقة الخفية كالتى تنبعث عن الكهرباء وعن الأشعة مثل التى تحت الحمراء والتى فوق البنفسجية من الأطياف الشمسية السبعة أو كاشعة الراديو مثلا .

« واعتبارها » الذرة بل الذريرة الكهربائية وحدة لها بدلا من الجوهر الفرد أو الجزء الذى لا ينحل ولا يتحول الى أبسط منه .

وبعد أن قررت الكيمياء المحدثنة كذلك أن العناصر جميعها متوحدة وقابلة للتحويل يتحول بعضها الى البعض الآخر .

وكان الماديين لم يبلغهم كل ذلك وأن لا علم لهم بمجريات الحياة خارج قلعة مادتهم المهشمة المحصورة بنطاق الحس ، وما يقتضيه قانون الحواس الخمس من فروض « واعتبارات » ، وسببه تقيدهم بأحكام الحواس والحواس فقط على حين قطع العلم مراحل عظيمة وسريعة فى آفاق اللامادية، وتركهم حيث هم عائشون فى عصر (لوك) و (جسندي) و (هوبز) و (كندلياك) و (هلفتيوس) و (لابلاس) و (هولباخ) وغيرهم .

وفى الوقت الذى قطعت المادة نفسها شوطا بعيدا نحو التشعب والانحلال والتحول كما رأيت ، وناهيك بفوز العلم باقتحام حصن الذرة وتحطيمها فى عصرك الحالى ، وعلى ذلك تكون الأشياء الواقعية فى حقيقتها مجرد أشباح لقوة عامة ليست منظورة تكمن وراءها ، وتنشئها وتحركها وتهيمن عليها ، وتكون ضوضاء المادة وصورها المتعددة مجرد ستار يخدع حواسنا ويخفى علة المادة مظهره الموهومة .

فالقول بأن للمادة وجودا أزليا ذاتيا لها أو أنها علة الوجود بأسره قول باطل ورأى عقيم وسخيف ولا يتفق بأية حال مع علم الطبيعة الحاضر ولا علم الكيمياء ، وان راج فى عصر (طاليس) و (ديمقريطس) وأضرابهما ونتيجة كل ذلك : أنه لا مادية للمادة بمعنى النبات أو العينية أو العلية ولا بمعنى القدم والأزلية .

وعليه فلا تصلح المادة لأن تكون علة لنفسها ولا للوجود لأن الذى لا يملك العلية لنفسه أخرى به ألا يملكها لغيره .

وإذا كانت المادة لا تصلح فى ضوء هذا البيان لأن تكون علة للوجود . ولا لنفسها اطلاقا فهل يا ترى تكون القوة الطبيعية هى العلة التى نبحت عنها ؟

والجواب كلا أيضا :

ذلك لأن القوة مجرد حالة من حالات الوجود وان كانت عامة فهى لا تصلح بذاتها الا كصفة لموصوف ، أو أثر لفاعلية علة أخرى مدركة فاعلة مؤثرة ، تدرك ما تريده وما تصنعه . وهذا لا يتوافر فى القوة الطبيعية

العديمة الإدراك ولا سيما أن القوة مقودة بقوانين تنظمها ، نحتاج دائما في أفعالها لمنظم مدرك يوجهها ، وضوابط تضبط تصرفها ، فهي لا تدرك الكيفية التي بها تنفع ولا الأخرى التي بها تضر ، ويدلك على ذلك أن الانسان مثلا بعقله وعلمه وفنه يضبط طاقة القوة في مجالها ، ويسيطر عليها ويوجهها الى الكيفية التي بها تنفع . ويصرفها عن الكيفية التي بها تضر .

الفصل الرابع

القوة

وفوق هذا وذاك فان في الوجود غير القوة عوامل وقوانين عدة تسير طاقة القوة وحركتها معا ، وتوجهها لمجالاتها المقدره تقديرا . وتلك خصائص لا تملكها القوة ، وليست في مقدورها ، لأنها تدل على انبعاثها عن تعقل باهر ، وذلك كألغة الكيمائية والطبيعية والعقلية أيضا والتنسيق والتنظيم والنزوع للتطور وغير ذلك في جميعها ولا سيما أن لعلة الوجود شرائط يجب أن تحوزها وقد تكلمنا عنها ، وكلها ذاتية ادراكية . ولا تتوافر في القوة بأية حال ، لأن القوة لا تدرك لنفسها وجودا ، ولا تملك أن تبرز خصائص نفسها الا بمنظم مدرك مطلق ، وهو علتها ضرورة ، وهو الذي وهب للانسان ادراكا يتحكم به في القوة وفي غيرها . فقصور القوة هذا لا يؤهلها أبدا لأن تكون علة ، لأن فاقد الإدراك لذاته فضلا عن عدم ادراكه لغيره لا يعقل أن يكون علة مطلق مثل هذا الوجود الذي يتجلى فيه فضلا عن المادة والقوة ادراك وحياة واردة ، كما تبدو فيه قوة وطاقة ومادة .

وبما أن القوة الطبيعية لا تتصرف الا بسنن منظمة معقولة فلا شك أنها نتاج نشاط ادراكي وراءها يقودها وينظمها .

ومن هنا فلا يقال ان القوة هي علة للوجود في اطلاقه في الوقت الذي هي حالة ساذجة من حالاته ، وكم في هذا الوجود المطلق من قوى وخصائص وراء تلك القوة الطبيعية التي نفهمها مغايرة لطبيعتها ولتصرفها كالقوى النفسية والروحية مثلا .

الفصل الخامس

القوانين

فهل تكون يا ترى علة الوجود هي القوانين والسنن التي تسيطر على حركات القوة وأساليبيها جميعا من طاقة وحركة وعناصر ومادة بصفاتهما الثلاث : الصلابة والسيولة والغازية ؟

والجواب كلا أيضا :

ذلك لأن القوانين - وان كان فرض وجودها ضروريا لتفسير وفهم الحوادث الكونية ابان ظهورها - مجرد فروض فرضها العلم ، ليفسر بها كيف تقع الظاهرة ؟ ومتى تحدث ؟ وليس لماذا حدثت ولا ماهية العامل الذي أحدثها ؟

ومعنى ذلك أن القوانين تدل على كيفية حصول الحوادث لا على كنهها ، ولا الأسباب الحقيقية الكامنة وراءها والتي أحدثتها - تلك الحقائق أو العماليق المعنوية والتي تظل ماثلة وراء القوانين والظواهرات بعيدة عن التعليل وعن متناول العلم بسائر أدواته ، وتعمل كأنها متمتعة بإدراك سام واردة عاقلة تنظم وتؤلف وتنسق وتزن وتحلل وتركب ، ترى آثارها في القوانين والحوادث المكونة للأشياء ، وهي في نفسها لا تبصر ولا تحس ، وانما تدرك ادراكا عقليا فقط .

وبهذا يكون القانون الطبيعي انما هو محض تفسير لصيرورة ارتباط العلة بالمعلول . وتبين لكيفية أن علة أو علنين أو أكثر من العلل الذاتية في ظروف مخصوصة تحدث دائما ظاهرات معينة .

وبعبارة نهائية : ان القوانين الطبيعية مجرد فروض علمية وان كانت ضرورية لتبيين العلائق والظروف بين العلة والمعلول ، فهي لا تكشف أبدا عن ماهية العلة ولا ماهية المعلول .

ونتيجة هذا أن العلم الذي فرض أو اكتشفت ما يسميه قوانين يعلل بها بعض رواد العلم الأصاغر حوادث الكون بوصفها عللا حقيقية لها - هو نفسه (العلم) ما زال بعيدا جدا عن فته سر حدوث تلك الظاهرات ،

ولا يعرف عنها سوى تلك الأغلفة والآنات المؤقتة لذلك الحدوث ، ولا يعلم أيضا لماذا أنشئت الأشياء الواقعية على تلك الكيفيات والصور المخصوصة، ولا سر ألفتها وعلائقها ؟

ولا يعقل مع هذا كله أن يجعل العلم تلك القوانين هي العلة الغائية لذلك الوجود الشامل أو لغيرها من الحقائق حالة أنه أدري بنقطة ضعفه ، وهو يعترف صراحة وفي صفة أكابر العلماء بأن البحث عن مسأير الوجود أمر ليس من موضوعه ولا من اختصاصه . وكيف لا وهو بطبيعة وظيفته ومقتضى أسلوبه الحسي الموضوعي لا جولان له الا في مجال بحث الظواهر والعلائق فقط ، وليس عما وراءها من العوامل الخفية .

فالعلم بمعناه الصحيح أرفع من أن يخرج عن حدوده ، وعن الأسلوب والقواعد التي رسمها لنفسه ، وهو أحرص من أن يجعل من القوانين التي فرضها فرضا علميا علة غائية وسببا أوليا له ، فيكون كالطفل الذي يعلل خلق النقود بجيب أبيه ، لأنه كلما طلب نفودا خرجت له النقود من ذلك الجيب ، وهو يجهل تمام الجهل ما وراء ذلك الجيب من أسباب لوجود النقود أو بروزها في ظروف مخصوصة !

وهذا التل يوضح لك كيف أنه لا دخل لقانون ما من القوانين المفروضة للعلم في علية الحوادث الطبيعية أو ماهيتها الا اذا كان الجيب الأب دخل في ماهية النقود وسبب بروزها ، والعلم طبعا لا يقول بذلك .

على ان تلك العوامل الخفية التي تبدو للعقل وراء القوانين الطبيعية تبعث يقينا على ادراك سبب أولى فاعل في الوجود غير القوانين وغير المادة والقوة هو بالذات علة سائر الحوادث وقوانينها وعللها الثانوية قريبة كانت أو بعيدة .

وواضح أنه لا يمكن أن يفهم من تعليقنا هذا على قيمة قوانين الطبيعة وارجاعها الى علتها اننا ننكر السنن الوجودية المطلقة التي هي من خصائص واجب الوجود .

وبين أيضا أننا لا ننكر كذلك أن للقوانين الطبيعية وجودا كفروض ضرورية ومسلمات وصل اليها العلماء نتيجة مشاهداتهم وتجاربهم العلمية الحسية .

وانما الذي ننكره فقط ولا نسلم به بتاتا هو أن تكون تلك القوانين

وهي فروض علمية محضة علة للوجود في مجموعه مع أنها على فرض وجودها
بعض محتوياته .

وان العلم الطبيعي الذي يقرر أن ليس له أن يجزم بوجود شيء
كحقيقة ثابتة ثبوتاً مستمراً لا يتغير - والا انتقضت مهمته وجمد عن
التطور - لهو أكثر من أن يخرج عن موضوع بحثه وطبيعة أسلوبه
الموضوعي ولا يعقل أن يجعل إحدى تلك الحقائق النسبية وبعبارة أخرى
الفروض العلمية علة مطلقة ، ولا أن يتدخل في تعليل أصل الوجود ، لأن
ذلك من وظيفة الفلسفة .

ثم ان تلك القوانين متشابهة متداخل بعضها في البعض الآخر ،
ولا يتم العمل في الوجود الا باتحادها جميعاً وتوجيه كل قانون منها الى
الغرض المقصود منه بعلّة أخرى تؤلف بينها وتوجهها . وواحدنا قاصر
بنفسه عن اتمام وظيفته ما لم تؤيده بقيتها : الأمر الذي يدل على وجود
حقيقة أعلى وراءها جميعاً تقننها وتوحدنا وتوجهها وتسيطر عليها .

وقدمنا أن في الوجود سننا وقوانين غير قوانين العلم الطبيعي هي
أسمى منها وأكثر اطلاقاً وشمولاً ، كقوانين الحياة العضوية مثل التمثيل
والنماء والتكيف والوراثة الخ ، وكقوانين الفكر وقانون الترقى الشامل
الذي يجعلها تعمل كقافلة متضامنة متحدة السير في سلم التطور ، مما يدل
على أنها جميعاً وحدات نسبية متسقة ، يحويها الوجود المطلق في شموله ،
ويدل من ثم على أنها مقودة بناموس واحد على تتوحد في سلطانه الأعظم ،
ويعين مسالكها وينظمها بخصائص فيه .

أو قل بعبارة أخرى أكثر وضوحاً وأشمل تعبيراً : ترجع تلك
القوانين الى تفكير ذات مطلق متوحد مقنن ، وتكون ارادته المشرعة ووعيه
المنسق خاصتين من خصائص ذاته التي هي علة القوانين وعلة الوجود
جميعاً .

فان لم تصلح المادة ولا القوة ولا القوانين الطبيعية - بقصورها
الذي وضحناه - لأن تكون علة لهذا الوجود - فهل يصلح الفكر نفسه
يا ترى لأن يكون هو العلة الأولية للوجود ؟

والجواب كلا أيضاً بكل ما في معنى النفي من قوة ، لأن العقل ومنطقه
ما وراء الشيء والطاقة والقوانين من نظم لما فتحت عليه أبواب المعارف
(الأرسطو طاليسي) هو الذي دون شهادته على نفسه بقصوره عن ادراك

الحديثة ، وتاه فى ذلك الحضم من النور ، وقد شك العقل فى كفايته
مرارا على يد المذهب المثالى النقدى • (نقد العقل النظرى لكانت) وفى
فلسفة (هيوم) وسبقهما بذلك (بيرون) •

الفصل السادس

العقل

ويدل على قصور عقلنا فى ذاته وأن له مقوما غيره - أنه من الممتنع
على العقل أن يدرك ماهية العلائق التى تربطه بالأشياء وان أدرك دلالتها
التى تنم عنها •

ثم انه لا يدرك أيضا كنه العمليات العقلية التى يعقدها ويديرها
وتتداعى اليه معانيها من الخارج ومن الباطن بحالة منظمة ، ولا يدرك كنه
ألفتها ولا سر نظامها وبعبارة أخرى : ان العقل لا يفهم الحالة التى بها
يفهم ، وفوق هذا وذاك فان العقل لا يدرك ماهية العقل نفسه ولا يدرك
أيضا - بطريقة مباشرة - ماهية المصدر الذى يمده ويقومه ، واذا اهتدى
الى شئ من ذلك - وهو ممكن - فمن طريق بعيد وبمساعدة كفاية أخرى
أو كفايات كالحس والبدئية أو الذوق أو البصيرة الخ •

وكل ذلك القصور الواضح يدل حتما على أن الفكر قد استعار وجود
ذاته ووجود خصائصه وثباته ونشاطه من موجود أعلى منه وأسمى وأكثر
اطلاقا وأوسع نشاطا •

وبيان ما قدمنا أن العقل - وان كان يفهم بخبرته الخارجية والداخلية
مظاهر بعض العلائق بين الأشياء والحوادث ويرجع حدوثها الى عللها
الثانوية ، ويرد كل ذلك الى القوانين - يعلم أنه لا يعلم ما وراء تلك القوانين
من أسباب مؤثرة فيها ، أو قل الأشباح الخفية لحقائق تتراءى له ، ويعترف
بالعجز عن ادراك كنهها •

والذى يعجز عن ادراك ماهية الأشياء والحوادث وماهية القوانين التى
تتم بها تلك الظواهر ، ويجهل ماهية نفسه - فما أولاه بالقصور !
وما أجدره بأن يعترف بالاستمداد من علته الأولى •

فليس العقل اذن بجوهر مقوم لذاته ولا للأشياء كما تقول المثالية وان صفه الثبوت فيه مستعارة من مقومه . ولا سيما انه فى الأشخاص متفاوت ، وأن أحكامه على الأشياء ثابتة ثبوتاً مطلقاً ، وان ما يدعيه لنفسه من أنه مقوم للذات الانسانية خطأ ، لأنه مجرد حالة من حالاتها الكثيرة وهو مقوم بها ، ويؤكد ذلك أن عقلنا المعروف على جلالة اسمه وعلو مقداره وليد محدث لقوة من قوى الذات الانسانية اسمها العقل الباطن ، ذلك الذى حار العقل الظاهر فى تعليقه وسير غوره .

على أن الجوهر على ما يؤخذ من تعريفات العلماء له مفوم لنفسه ويكون مقوماً لغيره ، ولا يحتاج فى وجوده لوجود سواه ، وليس العقل كذلك .

وكان من الممكن تجوزاً أن الموجود الذى يتمتع بمثل تلك الخصائص أن تسند اليه العلية ، ولكن الشرائط العلية ليست متوافرة فى العقل تماماً وأسباب ذلك :

« أولاً » - أن العقل - وان كانت توجد علائق بينه وبين الأشياء - ليس مقوماً لها .

« ثانياً » - أن قصوره واحتياجه لغيره دليل على عدم وصوله للعلية .

وقد تقدم أنه لا يفقه كنه العلاقة بينه وبين الأشياء ؛ ولا العلاقة بينه وبين عملياته العقلية نفسها ، ولا يفهم أيضاً سر الألفة أو الوحدة التى تبدو فيه ، وبعبارة أخرى هو لا يدرك الشيء فى ذاته ولا التعقل فى ذاته ، وهذا قصور ذاتى فيه يمنع من العلية المزعومة .

وإذا كان هذا هو حال العقل فالمادة بهذا القصور أخلق :

« أولاً » - لعدم عليتها لنفسها ولا لشيء سواها .

« ثانياً » - أن من خصائص الوجود أنه متمتع بوعى فيه يدبره ، والمادة فى نفسها لا تدرك ولا تعى ، وهذا يقضى بأن الاتينية - كما هى عند ديكارت فكر وامتداد فى وقت واحد - تركز على قواعد واهية .

ونتيجة ذلك أنه لا المادة ولا العقل علة للوجود ولا الاتينية أيضاً ، وحيث ان الوحدة تبدو لنا مماثلة دائماً خلال التعدد فهى خلال الاتينية أبين وأظهر مما يدل على بطلان الاتينية . ولا سيما أن البديهية تقضى بوحدة المبدأ ووحدة الغاية .

وان عالم الموضوع (المادة أو الشيء) وان سلك سبيلا فى تطوره
مغايرا لعالم الفكر (الذات) وسلك عالم الفكر سبيلا آخر مغايرا لعالم
الموضوع - لا بد أن يلتقيا فى النهاية فى نقطة جامعة توحد هذا التغير
وتشملها جميعا ، ومن هنا فتقديرهما ظاهرتين أو فعلين لنشاط مؤثر
واحده أعظم منهما وأشمل - واضح جلي .

وقد تبين لك من سائر ما تقدم أن القصور وعدم الشمول ظاهران
فى عالمى المادة والفكر على السواء (ارجع الى شرائط العلة) .

فاذا كانت المادة بسائر كتلتها وشيئيتها لا تصلح لأن تكون علة
للوجود كما بينا سابقا ولاحقا ، وأيضا العقل مع عظم شأنه وجلال قدره
على حين أنه لا يصلح لأن يكون للوجود كذلك خصوصا أنهما معلولان
لا يتمتعان بشرائط العلية - أفلا يكون أجدر بعدم الصلاحية ما بين المادة
والعقل من قوة وقوانين متعددة قد أظهرناك على قصورها أيضا ؟

فان صح هذا كانت القوة والقوانين ومعهما الحركة وبعبارة أخرى
كل ما هو واقع فى منطقة ما بين الشيء والعقل - حقيق بعدم الأهلية
للعلة أيضا للقصور الذاتى نفسه وعدم الشمول .

ونتيجة الرأى : أن القصور فى المادة وأيلولتها الى الطاقة يمنعها
أن تكون صالحة لعلية الوجود حالة أنها كائن معلول ، بل انها بمجموع
كتلتها حادثة عابرة من حوادث الكون وان كانت حادثة أكبر .

وذلك القصور الظاهر فى القوة وفى القوانين التى تسيطر على القوة
والمادة ومثله القصور الذى تشهده فى الحياة والفكر وفيما يسميه
الطبيعيون طبيعة الأشياء يمنع عن أن يكون شىء من أولئك علة للوجود
والحياة لعدم صدورها الا عن حى تتبع فى القصور كل أولئك .

- هذا ويبقى معنا القول بألية الكون ، وذلك ما تقول به النظرية
الميكانيكية وهو ذيل للرأى المادى كما لا يخفى ، ومضمونه أن العالم تسيره
ضرورة عمياء حالة أن الضرورة نفسها تدل على الفاعلية ، ومن ثم تدل على
فاعل مؤثر وراءها أوجدها وعين حتميتها ، فضلا على أن القول بالضرورة
بدده اليوم احلال القول بالاحتمالية والامكان فى نظر العلم الحديث بدل
القول بالتحتمية .

اللهم الا أن يكون مفهوم الضرورة عندهم معناه وجود علة للكائنات
متمتعة بنشاط فعلى وراء الطبيعة ، ولها ارادة توجب وجود تلك الضرورة

والقوم لا يقولون بذلك طبعا ، واذن فالضرورة كلمة جوفاء لا معنى لها
وهي اسم على غير مسمى !

والميكانيكية تركز قوتها بالضرورة المطلقة على نبات القوانين ثباتا
مطلقا فتقول بالحتمية فى الوجود ، وهذا الرأى تنفيذه ديناميكيا العلم
الحديث القائل بالطاقة الذرية المدارية (Haaatam) وتلك حركتها
احتمالية بحتة ، وبكل هذا يسقط الرأى الآلى بلا رجعة .

والقول بالضرورة يقتضى القول بالصدفة طبعا : اذا أخرج المذهب
الميكانيكى وطولب بتعليل أصل الوجود وتبيين علته .

لذلك كان القول بالصدفة نتيجة حتمية لهذا المذهب البائد وهو
قول أجوف ، يعزو كل خصائص الوجود وما فيه من نظم عقلية وطبيعية
وما يحتويه من قوانين وقوى الى مجرد المصادفة العمياء !
فما هذه الصدفة يا ترى ؟

الصدفة كما تعلم ويعلم الناس لفظ فارغ ، يدل على الجهل أو
التجاهل لما وراء مانسميه صدفة ، وما وراء الحوادث الوجودية من علل
وأسباب وما يترتب على تلك العلل والاسباب والنظم من نتائج وغايات .

فالقول بالصدفة اذن قول يعبر عن جهل قائله بالعلل والقوانين التى
يسير عليها الكون أو تجاهلها . وبالاجمال هى ستار من الباطل يخفون
وراءه ما يجهلون من أسباب للحوادث .

ولا يساوى هذا الرأى فى خطئه سوى الرأى القائل بالطبيعة أى
أن طبيعة الأشياء تسيرها تلقائيا ، وهو رأى فريق كبير من العلماء
والفلاسفة الماديين والوضعيين والواقعيين وكثير من النفعيين القائلين بأن
السبب فى وجود الأشياء هو طبائع الأشياء نفسها ، وهذا كلام لا معنى
له ، ولا يصدر الا عن رجل لا يدرك ما وراء حواسه الخمس ، وما يتلمسه
ادراكه الحسى من مدركات وصور ، أو رجل غير مسئول عن قوله ، ولا يرى
أبعد من أنفه كما يقولون .

فغالب أولئك يتجاهلون العلة المطلقة الفاعلة المؤثرة فى الطبيعة
الكامنة وراء مظاهرها ، ولذا أخطئوا التعبير عن تلك الحقيقة أو تعمدوه أو
ألجأهم اليه خطأ نظراتهم للوجود ، فقالوا بالطبيعة أو بالضرورة أو
بالصدفة .

والضرورة والصدفة قد تكلمنا عنهما فيما سبق وان كانا لا يحتملان

لتفاهة الرأي فيهما نقداً أو تعليقا وانما فعلنا ذلك تنويرا وتبيينا فقط .
وبما أن القول بالطبيعة كعلة للوجود ملحف في التفاهة وعدم القيمة
بهذين الرأيين رأينا ألا نضن عليه هو الآخر بكلمة عابرة تبين مافيه من
قيمة وما فيه من خطأ وافتراء على الحقيقة وهو كثير .
فما الطبيعة يا ترى ؟

الطبيعة كلمة لغوية تقديرية وضعت كاسم اصطلاحى لمجموع العوالم
الكونية ، ولما فى الكائنات الحية وغير الحية من طبائع ونزعات طبعت عليها ،
ففى اسم وضع لمجموع لا حقيقة فيه تمثله ، كما توضع كلمة قاموس على
سفر يجمع ألفاظ لغة من اللغات .

ومعلوم أن لكل لفظ فى القاموس معنى يمثله على حدة ، فان استقل
كل لفظ بمعناه الذى يمثله فلا وجود لاسم القاموس .

والطبيعة لغة على وزن فعيلة . كصنعية أو فعيل بمعنى مفعول
وكصنيج بمعنى مصنوع ، فان دلت بعد ذلك على شىء فهمى لا تدل الا على
الكيفية التى صنعت أو طبعت عليها الكائنات من طبائع وخصائص وتوجيهات
مما يبعث المفكر المتأمل على فكرة وجود الفاعل الطابع وراء كل مصنوع
ومطبوع ، ذلك الذى أفاض على كل كائن من الصفات والخصائص ما يحفظ
به وجوده ، ويساعده على القيام بوظيفته والنشاط بطبيعته .

ويبقى البحث عن العلة الطابعة بعد كما هو بغير جواب ، ويظل
السبب الأول العلى المؤثر فى الطبيعة غير معروف ولا معلل .

وكان القوم يعزون الى هذه الكلمة « الاعتبارية » والاسم الدال على
انفعالية مسماه (طبيعية) ينحلونه اسم المبدع الأول وفاعليته ، ثم هم
ينسبون الى تلك الكلمة الحالية من كل معنى العلية الحقيقية لكل تأثير فى
حوادث الوجود بكل ما فيه من حياة وفهم وادراك وإرادة .

وسبب ذلك أنهم نظروا الى الآثار دون المؤثر ، واعتقدوا فاعلية
الصفات دون الموصوف ، فلم يتعدوا بمداركهم هذه منطقة عالم الحس
لما شرطوه على أنفسهم من مفهوم قانون الحواس الخمس ، فألهاوا الطبيعة
دون الطابع ، وعدوا الأسباب دون المسبب .

على أن فريقا كبيرا من فضلاء الفلاسفة الطبيعيين والعلماء يؤمنون بوجود
علة (أو اله) أسمى من الطبيعة ، كونها ويشرف عليها بقدرته وتدبيره :

كالعلماء المشتغلين بالروحية الحديثة ، وكأصحاب الدين الوضعي الانساني ، ذلك الدين الذي يؤمن بالاله والانسانية والاخلاق . على أن لم يأت بشيء زائد على ما جاءت به الديانات المنزلة ، بل أنه قبس ضئيل منها .

هذا وفي مقابل المذهب الطبيعي - مذهب يدعى مذهب الحياة أو التطور الخالق ، (برجسون) وأصحابه ، وهو كرد فعل للمذهب الطبيعي والمذهب المادي : يقول أصحابه لا بعلة الطبيعة ولا المادة ولا الفكر ، وانما هي الحياة والحياة فحسب - العلة المبدعة لكل شيء (في عرفهم) وان كانت المادة تعترض سبيلها وتعوق اقتدارها ، وسنتكلم عن هذا المذهب ضمنا فيما بعد .

فان قال الطبيعيون (القائلون بعلة الطبيعة) انهم قد فعلوا ذلك لعدم تصورهم وجود اله خارج محيط الطبيعة ارتأينا أن هذا التصور والقول به خطأ محض .

ذلك لأن القول باله أو بعله أسمى من عالم الطبيعة وما فيه لا يقتضى حصره فيها ولا يقتضى وجودا خارج الوجود ، اذ لا يوجد على التحقيق خارج الوجود المطلق بوجهيه (المادي والادراكي) (الوجود الوجودي الشمولي ، والوجود الامكاني الواقعي المشمول فيه) وجود أبدا .

وانما لما كان لكل شيء ظاهر وباطن أو حقيقة ومظهر كان عالم المظاهر مشهودا لحواسنا فنراه ونلمسه ، كما أن عالم الحقائق الخفي عالم موجود مدرك مشهود لعقولنا وبصائرنا وان كانت لا تشهد حواسنا . وانما يستره عنا ما جبل عليه ادراكنا الحسي من الارتبساط دائما بتلك الظواهر المحسنة ، وقصور الحواس عن ادراك ما وراءها من وجود حقيقي .

الفصل السابع

عالم الأشياء وعالم الحقائق

وأنت ترى أن عالم الأشياء والحوادث يرى لحواسنا ثابتا مستقرا ، والواقع انه غير ثابت ولا مستقر ، وانما هو عالم دائم الحركة والتحول بسرعة عظيمة لا نحسها عادة وان كنا ندركها ، ولكن لما كان لحواسنا تجاوب مع الأشياء واستجابة لما تبديه من حوافز وأحاسيس ، وقامت تلك

الأحاسيس كأسباب وعلائق بين حواسنا وبين الأشياء ، ولما طبع عليه ادراكنا الحسى من تجاوب لا شك فيه مع صور وكميات وصفات تلك الأشياء الموجودة فى الخارج (أعنى خارج ذواتنا) - عددنا تلك الأشياء موجودات واقعية وصفات لا نشك فى وجودها ، وان كان ذلك الوجود وجودا « اعتباريا » امكانيا (فى عالم الموضوع) غير ثابت ، لأن الثبوت الحقيقى يكون لما قام وراءها من عوامل تحركها وتقومها ، وهكذا تبدو الأشياء لحواسنا فقط ثابتة لما لتلك الحواس من تجاوب انفعالى مع صورها المحسنة التى تحمل تموجات النور زذبذباته كأطياف لتلك الحواس فترى لنا كأنها حقيقة ثابتة .

ولكن هل نجزم بأن كل موجود واقعى محس ليس له حقيقة معقولة غير محسنة تحركه ونشئته وتكمن وراءه ؟ وبعبارة أخرى تكون هى علته الخفية ؟ وهل نجزم بأن كل مالا يقع عليه الحس غير موجود ؟

الجواب طبعا أن بعض الموجود نحسه ونشهد به بحواسنا وهو الأقل كظواهر الأشياء وصورها وأما أصول الأشياء وعللها الخفية وهو الأغلب والأهم كالحياة والقوة بطاقتها وجميع الاشعاعات الخفية فى الوجدان والجلال وبقية القيم وكمعاني الفنون مثلا وكذلك معاني الجمال فهى حقائق ندركها كلها بعقولنا وأذواقنا ادراكا عقليا ووجدانيا ، وان كنا لا نحسها ولا نبصرها حالة أن هذه المدركات العقلية - الحقائق - ماثلة لادراكنا مشهودة بالفعل ، نشهدها بالشعور والعقل شهودا عقليا ، كما تشاهد حواسنا فى الأشياء صورها وكمياتها وصفاتها تماما .

فاذا كان فى الوجود - وراء ستار الأشياء - مدركات عقلية ووجدانية موجودة لا ترى ولا تحس ولا تتحيز . ولكننا نشعر بوجودها شعورا كاملا وندرك مدلولاتها ونتائجها وان كنا لا نبصرها - فما بالك بعلة الوجود نفسها ؟ أيقال لكونها لا ترى أنها خارج الوجود وما قام الوجود الا بها ، ومن فيض وجودها المتحقق المتكمن استمد الكون وجوده أم يقال انها محصورة فى الحوادث والأشياء وهى العلة ، فتكون العلة محصورة فى معلولاتها ويكون الكل قد اجتواه جزؤه ، فنحصر العلة المطلقة فى آثارها ومظاهرها ؟

وهذا - فضلا عن أنه مستحيل - حلول ظاهر ، وكلا الرأيين خطأ محض .

وانما العلة تفيض على الوجود فى مجموعته من ابداعها وتديريها

وعنايتها ، كما تشرق الشمس على الأرض دون أن تدعى الأرض اشتغالها
على الشمس أو حلول ذاتها فيها ، وإنما الذى يجب أن يقال : ان
الشمس تفيض على الأرض من أشعتها دون أن تحل فيها بذاتها .

والنتيجة أن الأشياء الطبيعية المحسة وحدة منظورة ، وأفكارنا فى
مقابلها وحدة أخرى معقولة غير منظورة متناغمة ومتكاملة مع الأولى مما
يثبت أن كلتى الوحدتين ظاهرتان لعلة مطلقة أخفى منهما وأشمل ، وأن
العللة الحقيقية تؤلف فى شمولها بينها ويدل على ذلك أنه لا يثبت مدلول
احدى الوحدتين الا مع قرائن وشواهد مقابلة لها من الأخرى (الأفكار
والأشياء) وما ذلك الا لقصورهما الذاتى معا واحتياجهما فى تعرف هذا
الوجود الواحدة للثانية فى الخبرة الكاملة عنه وامتناع أحدهما أو كليهما
بهذا القصور نفسه عن أن تكون مبدأ أوليا للوجود أو علة له .

ولهذا السبب - أخفقت المادية فى تعليل الوجود ، وتهافتت
المثالية أيضا فى ذلك السبيل ، وانشعبت الأثنينية الى مادية بحتة أو
مثالية عقلية بحتة بسبب عدها أن كلا من المادة والفكر حقيقة مستقلة
عن الأخرى ، وأن كلا منهما جوهر قائم بذاته : جوهر الفكر ، وجوهر
الامتداد فى نظر (ديكارت) ، أو الهوى والصورة (عند أرسطو) والمثل
والكليات الكونية المكونة للمادة عند أفلاطون ، ثم اشتراكهما فى عليّة
الوجود أو حلول الفكر فى الامتداد (كما عند اسبنوزا) و (مالبرانش) .

على أن الفلسفة الحق والمعرفة الصحيحة فى جميع العصور لدى
العقول الراجحة تتطلب دائما علة أو حقيقة واحدة شاملة ، ومعرفة
مترابطة وأصلا للوجود واحدا .

والحق لا يتعدد وان اختلفت مظاهره ، والحقيقة المطلقة واحدة
تحوى ضمن اطلاقها وتوحيدها سائر الحقائق النسبية ، والوجود كله
وحدة فى الواقع وان كثرت نسبه وعلائقه وعالم الطبيعة ينزع فى مجموعه
دائما للتوحد وان تعددت سبله وصوره ابان تطوره من مبدئه الى غايته
والعلة العليا واحدة وان دق عرفانها ، واستخفى وجودها بمظاهرها
وتنوع مبدعاتها الكثيرة وتغاير تلك المبدعات .

وهأنذا ترى وتشهد بنفسك قصور هذه الظواهر بل الأصنام
المتعددة عن البلوغ للعلية المطلقة .

وإذا تبينت كل ذلك :

أفليس من رأى الأصيل والنظر السليم البعيد أن تكون هذه

جميعا قد بزغت عن مبدأ أولى واحد وسبب أعلى يشملها في وحدته جميعا ، وتنطبق عليه شرائط العلية ، وخصائص واجب الوجود الذي يتفرع من محيط خصائصه نهرا عالم الذات وعالم الموضوع (الفكر والأشياء) معا كمجرد نشاط له ؟ ويظل مع ذلك الذات السببي المطلق الله بسائر صفاته وخصائصه الذاتية أسمى من ذاتنا ومن الأشياء والقوة والقوانين والفكر جميعا ومنزها عن الحلول فيها وعن أن تكون هي أيضا له ؟

أولا يدلك كل هذا دلالة واضحة غير محتملة للشك أو الغموض على أن الصفة البارزة لهذه الكائنات كلها هي القصور الذاتي العام بسبب انها امكانية الوجود ووجودها احتمالي محض يستوى فيه طرفا الوجودية والعدمية ؟

وإذا كان لا بد للمادة من علة هي القوة ، ولا بد للقوة من مسير ضابط هو القوانين ، وإذا كان لا بد للقوانين من مسيطر مقنن ، وإذا كان لا بد لما ندركه في العالم وما لاندرکه من مدرك أعلى ، وإذا كان لا بد للكائنات المتطورة من مطور مدبر ، وأنه لا بد لما نرى من ظاهرات الحياة في هذا الكون من مبدأ حتى يرجع اليه أصلها ، وإذا كان لكل شيء علة قريبة تباشره ترجع ضرورة الى علة أبعد منها حتى تنتهي سلسلة العلة والأسباب في النتيجة الى علة واحدة يجب أن تكون ثابتة متوحدة هي علة نفسها وعلة الوجود ، ولا علة لها - فتقتضى ألفة العقل وسلامة المنطق أن يكون لكل مسبب أعلى، ولا بد أن يكون لجميع ما يرى وما لا يرى في الكون من علة أولى متوحدة أو يدور العقل حول نفسه ، ويسبح في حلقة مغلقة من الدور والتسلسل كما تقدم .

وإذا كان كل ذلك واضحا ومسلما به أفلا ترى أنت معنا أنه لا بد من سبب على أعلى فوق هذه الظواهر والأسباب والصغائر كلها وان عظمت في نظر الحس والحسين يشهد بوجوده (السبب الأول أو الاله الأعلى) شعورك وعقلك وما فطر عليه وجدانك من نزعات متسامية . ويشهد بوجوده أيضا الواقع والتفكير المنتج الصحيح ، ويشهد به كذلك قانون التطور العام الذي لا يدرك أحد مدى ما سيصل اليه في المستقبل من آفاق وأجواء للتسامي والترقي ، ويشهد بوجوده قانون الألفة (كيميائية كانت أو طبيعية) ، وكذا الانسجام البادي في الكائنات ، وكذلك تشهد به خفائية ما وراء الكيان الطبيعي بأسره من وعى وأفانين ونظم ، وكذا خفاء حقيقة الفعل وسر الحياة واحتمالية المصير ؟

أريد أن أقول : ان هذه الحقائق كلها تقرر أن للوجود أصلا ساميا مبدعا (هو الله) متحجبا بتلك الكثرة المتغايرة ، ومستبطنا وراء ستارها وذلك ما استظهرناه كنتيجة لاستقراءنا معا للأشياء وحقائقها .

فاذا كان لا بد من علة للوجود وهي نتيجة حتمية كحقيقة أصلية لقيامه واستمراره — وهو ما لا شك فيه — فان تلك الذات السببية بوجودها الأزلي وحياتها الخالدة ووعيها الشامل واراقتها الثابتة المطلقة الفعالة ثم بقوتها بل قل بقدرتها ذات النشاط الدائم الفعل الذي لا يتخلف عن نتيجته تكون هي التي أبدعت ونوعت وشرعت ونظمت بخصائصها الأزلية ، وهي التي بوعيها ونشاط بقية خصائصها تركيب وتحال وتجذب وتدفع ، وتعين الوقت والظروف المخصوصة لحدوث الحوادث مقررة بقوانين .

وبالأخص تظهر لك عظمة أفاعيلها جليلة فيما وراء مانسميه قوانين طبيعية من أسرار والغاز طالما أدهشت العلم والعلماء وحيرتهم ، وكذلك في الانسان المدرك الذي هو أعقد ما في الكائنات الحية تركيبا وأرقاها ادراكا متساميا ، وأيضا في سر القوة الطبيعية العامة وفي الذرة التي هي أصل المادة ، وكذا فيما يرمز اليه سائر السنن والظواهر التي تستر وراءها العامل الحقيقي في الوجود ، وأيضا في سر الحياة المطورة ، وسر الفكر الذي هو أصل الادراكين (الحسى والعقلى) وفي الوجدان مما يدل على أن جميع الكائنات حوادث وجودية ، تكونها وحدة أعلى شاملة توحدت في ذاتها وان تعددت صفاتها وآثار صفاتها .

تلك الذات المركزية المتوحدة يجب أن يكون وجودها وجودا ضروريا حتميا كما رأيت لقيام الوجود ولتعليل ما يبرز فيه من نشاط مقابل أن وجود الكائنات كلها وجود امكانى متحول متطور ، ولا بصلمح سائرهما في مجموعه ولا أفراده لأن يكون علة للوجود ولا لنفسه .

فلا مناص ولا محيص اذن لبصيرة الانسان ووجدانه وعقله وحسه جميعا من التسليم بوجود تلك الذات العلية والتوجه اليها كعلة أولية ، وبعبارة أوضح : اله قادر مبدع للوجود وسائر ما يحتويه في شموله ولا سيما أن التسليم بهذا حتميته قائمة في منطق العقل ومنطق الواقع جميعا .

والى هنا انتهينا معا من استقراء سائر وحدات الكائنات المنظورة وغير المنظورة ، طبيعية محسة كانت أو فكرية معقولة ، وبحثنا عن أيها

يصلح أن يكون علة للوجود فلم نجد شيئا منها جميعا ، ووجدنا أن العلة على التحقيق يجب أن تكون أسمى من مجموع هذه الكائنات جميعا (حسية أو عقلية) منظورة أو غير منظورة ، وهذا مذهبنا الذي تقرره وندين به ، نناضل عنه بجميع ما تشمل المعرفة من حقائق والفلسفة من كل منهج مستقيم وبسائر ما يحدث في العلم المتطور ومن نظريات صحيحة ، وكنا قد وعدنا القسارىء بعرض للمذاهب الفلسفية وآراء الفلاسفة ذوى الراى البارز ومناقشته مذاهبهم .

وقد آن ذلك بعد ما أدلينا برأينا الذى نظن أنه الراى الصحيح الموافق للصواب وفوق كل ذى علم عليم ، وها نحن أولاء ندلى اليك بخلاصة تلك الآراء الفلسفية مع نقدها فى عبارات سهلة وجيزة .

الباب السادس

الفصل الأول

المذاهب الفلسفية وراى الفلاسفة فى أصل الكائنات

قد اختلفت آراء الفلاسفة ومذاهبهم قديما وحديثا فى أصل الوجود وعلته واختلافا عظيما ٠٠ فقال (أرسطو) (١) زعيم الماديين الأول بوجود مادة قديمة أزلية فى حالة هيولى هى علة كل شىء فى الوجود ، وان كان قد سبقه فى القول بمادية العلة طائفة أولها طاليس جـم من ماديى الفلاسفة اليونانيين ، ولكنه أشملهم فلسفة وأجمعهم فى ذلك رأيا و (طاليس) (٢) الذى قال بعلية الماء و (انكسمندر) (٣) الذى قال بالهيولى و (انكسين) (٤) الذى قال بالهواء و (هيرقليطس) (٥) الذى قال بالنار والعناصر الأربعة (الهواء والنار والماء والتراب) و (لوسيب) (٦) و (ديمقريطس) (٧) اللذان قالا بأن العلة هى الجوهر الفرد المادى أو الجزء الذى لا يتجزأ ، ثم أضاف (أرسطو) الى هيولى (انكسمندر) الصورة وجعل منهما مادة للكائنات قديمة أزلية غير مخلوقة .

وقد زعم (أرسطو) أن مادته ليست محتاجة لمقوم أو مدبر الا أن يدفعها أول مرة وأول مرة فقط ، ثم يتركها تدبر نفسها بنفسها ، فالاله

-
- (١) أرسطو طاليس (ولد فى استاعيرا من بلاد مقدونية) عام ٣٨٤ ونوفى عام ٣٢٢ ق م .
 - (٢) طاليس : مؤسس المدرسة الايونية فينقى الأصل - ٥٥٠ ق م .
 - (٣) انكسمندر : ٦١١ - ٥٤٧ ق م . تقريبا فيلسوف من لونيا .
 - (٤) انكسين : ٥٨٨ - ٥٢٤ ق م . تقريبا فى مليطة .
 - (٥) هيرقليطس : ٤٧٥ - ٤٠٠ ق م . تقريبا ولد فى أنسس .
 - (٦) لوسيب : كان معاصرا لديموقريطس ولد فى اندير فى السنة التى ولد فيها ديمقريطس .
 - (٧) ديمقريطس : ٤٦٠ : ٣٧٠ ق م . ولد فى ابدر .

هنده موجود بلا عمل سوى أنه يدفع دورة الكائنات أول مرة . وتنتهى مهمته عند هذا الحد ، ثم تستمر تلك الهيولى مضافا إليها الصورة ، فتخلق وتصنف أجناس الكائنات وأنواعها ، وتشيع الأشياء والأشخاص بالباس هيولى ، كل كائن صورة بحسبه ، فيتكون عن ذلك سائر وحدات الوجود ، وينسج منها بساطه المتعدد الألوان والصور .

وهذا رأى لا يأتلف مع الحقيقة ولا الواقع ، لأن ذلك معناه أثينية العلة فتكون علة هذا الوجود اثنين لا واحدا وبعبارة أخرى تكون شريكين : أحدهما شريك عامل وهو المادة (الهيولى وصورها) ، والآخر متعطل وهو الاله عنده ، وذلك قول مرفوض لعدة أسباب :

أولا - أن تعدد العلة خطأ حيث لا يجوز تعدد العلة بلا ضرورة ، وذلك فى منطق أرسطو نفسه ومنطق كل من جاء بعده من المناطق . والعلة الأولى بذلك أخلق وأجدر ، هذا فى المنطق ، وأما فى الواقع التجريبي فان الطاقة الذرية أو قل الاشعاع الذرى فى عصرنا الحاضر قد أفنى جوهريه المادة وآلياتها وعليتها كما أثبتنا ذلك فى غير موضع مما قدمنا ، وبهذا وذاك ينهار القول (بالهيولى والصورة) كأصل للوجود وذلك يقتضى سقوط المذهب المادى كله ، وتصبح الكتلة المادية - هيولاها وصورها والجوهر الفرد القديم معها مجرد شحنة كهربية مقدره بالنور والسرعة تنتجها قوة خفية عامة فى الكائنات ، والقسوة غير المادة كما لا يخفى ، لأنها علتها ، والمادة كمعلول مجرد ظاهرة للقوة .

ثانيا - انتفاء الأثينية تبعا لسقوط المادة والصورة عن العلية كما يرى (أرسطو) ولاستحالة وجود علتين لكون متوحد فى الحقيقة ، ويشهد بذلك التوحد توحد الطبيعة بقوانينها ونظمها ، وتوحد تطورها كما لو كانت كائنا واحدا ، وأن سائر النظم الطبيعية تعمل دائما مؤتلفة الأساليب متوحدة الغايات والنتائج ، وكذا توحد الحياة فى مظاهرها ، وتوحد الفكر فى منطق العام وأوليائه العقلية ، وتوحد الكائنات الحية فى مبدئها الحى وفى غايتها مهما اختلفت أجناسها وأنواعها ، وتوحد النوع الانسانى على الأخص وان اختلفت ألوانه وشعوبه .

ثالثا - تعاون سائر قوى الوجود واتحادها وتضامنها على انتاج نتائج متوحدة لا أثينية فيها ، ولو كان هناك أثينية لانقسم الوجود فى مبادئه وغاياته على نفسه وتضاربت نظمه .

رابعا - وأخيرا وحدة النظام التشريعى السائد فى الكائنات والذى

قبست منه العقول الانسانية سائر الشرائع البشرية الوضعية وهو متوحد
وان تنوعت مبادئه ونتائجه مما دل على أن الأصل واحد وهو غير المادة
وغير الفكر طبعاً .

وكل هذا يناقض الأثينية مناقضة تامة ، ويرغمها على الانسحاب
من الميدان .

تم ان المادة لها بداية معلومة وتشيو معروف ، ولها كذلك تحول
ونهاية مشهودة ، وبهذا تعرف بأنها كم متحرك تكونه طاقة سريعة من
النور دائمة التغير والتجدد ، والمتغير لا يكون ثابتاً ضرورة .

والكائن المتحول الذى لا يثبت له ولا بقاء لا يمكن بحال أن يكون
أزلياً ولا أبدياً ومن ثم لا يكون علة لنفسه . ومن هنا لا يكون علة للوجود .

كيف لا ؟ واناً لنشهد ولادة المادة ومصرعها بسبب الحركة والتحول
ثم التشعب ، وذلك فى كل دقيقة بل وكل ثانية بل وجزء من الثانية ؟
ثم كيف نقول بعد ذلك بقدمها أو عليتها ؟

والواقع المشاهد أيضا لا يسلم لنا بأثينية المصدر ، لأن الوجود
وجود متسق ، متوحد الأسباب ، مؤتلف النتائج كما قدمنا ، ولا يسلم
لنا أيضا بعلية المادة ، كيف وهي تضمحل ويبدأ الى اشعاع فى المشاهد
الطبيعية وفى المختبرات العلمية أمام أعيننا ؟ .

والنتيجة أن كل الدلائل والخبرات تدل على أن السبب الأول كان
واحداً ، ولم يكن معه مبدأ ثان - كالهيولى أو الصورة - أوجد منه
الكائنات ، ولم يكن ذلك السبب الأول مادة أو فكراً ولا هما معا لفصور
المادة والفكر عن ذلك الشأو البعيد . وخاصة أنهما لم يتمتعا بسرانط
العلية . فالأثينية أثينية (أرسطو) وأتباعه ومعها أثينية (أفلاطون) (١)
وأتباعه وكذلك أثينية (ديكارت) (٢) وأتباعه مذهب باطلة لأنها تفرض
وجود حقيقتين مستقلتين كعلتين للوجود : الاله المتعطل والمادة الخالقة
كما عند (أرسطو) ، والاله والمنزل كما عند (أفلاطون) ، والمادة والفكر
كعلتين كما عند (ديكارت) .

ويتبع ذلك أثينية مذهب التطور الخالق الذى فيه تعترض المادة
الحياة وتكافحها .

(١) افلاطون : توفى عام ٣٢٧ ق م . ولد فى اثينا وقيل ٤٠٠ ق م .
(٢) ديكارت : فيلسوف فرسى ولد فى مدينه اهاى ١٥٩٦ - ١٦٥١ م .

وقد أتبتنا أن المادة على ضوء فلسفة اليوم وعلم اليوم ليس لها وجود ثابت بمعنى العلية أو الجوهرية المطلقة ، ومن تم لا أنينية في الوجود بذلك المعنى أيضا ، وبعبارة أخرى : لا علية للفكر ولا للمادة ، وها قد رجعنا سريعا إلى الوحدة والعية المطلقة .

ولا تفهم من ذلك أن هذا يفضى بنا إلى الواحدية المنالية القائلة بعلية الفكر أو الحياة ، أو بواحدية المادة مثلا ، بل الأولى أن تفهم أن الفكرتين جميعا خطأ في النظريتين لهذا الوجود ، وجود فكر بغير مادة وجعل المادة مجرد صورة من صور الفكر ، أو القول بوجود مادة بغير فكر وجعل الفكر مجرد ظاهرة من ظاهرات المادة ، وهذا يجعلهما كليهما متساويين في عدم الصحة لتكاملهما وتقابلهما .

والحقيقة أن الباحث المدقق في مركبات المادة المتعددة الكيفيات والكميات والأوضاع لا بد أن ينتهي به بحثه إلى أن هذه المركبات تنحل إلى بسائط ، وتلك البسائط ما هي الا طاقة لقوة عامة ، وبذا تكون المادة المحسة المشيئة مجرد حالة من حالات القوة أو مجرد أثر لها .

هذا من جهة المادة ، أما من جهة الفكر فانه أيضا حالة أخرى من حالات الوجود المتعددة مقابلة للمادة . وقد بينا قصوره عن أن يكون هو العلة الأولى للوجود .

لذلك نرى أن القول بأنه لا وجود في الكيان الطبيعي لغير الفكر ، وأن المادة ليس لها أصل آخر يؤسسها سوى الفكر – قول خاطيء يساوى في خطئه الرأي القائل بأن لا شيء في الوجود غير المادة .

فليس عالم الظواهر في مجموعه مادة جوهرية مجردة كما يرى الماديون ، ولا هو فكر مجرد جوهرى على ما يرى المثاليون .

وانما الفكر والمادة هما أتران حادثان لوجود آخر ، هو العلة الأولى العليا التي نبحت عنها .

ومن هنا فليست المادة وليدة الفكر أو ظاهرة له ، ولا هو علتها . كلا ولا الفكر بمعلول للمادة ولا هي علتها ، ولا الأئينية بمعقولة أيضا حيث تجعل الفكر والمادة جوهرين أو علتين متناقضتين للوجود كما عند (ديكارت) .

وانما الحقيقة أن للمادة وجودا هو نتيجة لوجود القوة وليس لوجود الفكر .

والقوة موجودة وجود تضاييف الى الفكر ، وهذا يدل على وجود وجهين متقابلين متجاوبين كما بينا ، وأثرين متكاملين لحقيقة واحدة هي أعلى من القوة ومن الفكر جميعا .

ويكون وجود هذين الأثرين بالنسبة للعلة الأولى وجودا امكانيا علاقته بها علاقة تلازم ومعلولية كعلاقة الأثر بالصفة المؤثرة ، وتلازم الصفة للذات التي تقوم بها .

والسبب الأول لا ينبغي أن يكون وحدة من وحدات الكائنات حالة أنه يشملها في خصائصه وأنه سببها الأعلى وموجودها جميعا ، وهو منشئ شئية الأشياء وهو علة الفكر والمادة ومقومهما .

ويجب أن يكون الإدراك - ادراكنا أو ادراك غيرنا - أثرا لخاصة أزلية من خصائص العلة . حيث ان العلة تحيط بالفكر وبسواه مثل المادة أو القوة أو الحياة ، فالفكر - مشخصا كان أو مطلقا ، والمادة معه جامدة كانت أو سائلة أو غازا - بعيدان كل البعد عن العلية تلك العلية الأولية التي نبحت عنها نحن وقارئونا آملين أن نعرفها ، ويبحث عنها أيضا أولئك الفلاسفة الذين ذكرنا وان أخطئوا الطريق إليها .

ويكون خطأ الاثنينية مترتبا على ما تقدم ، لأنها مركبة منهما (الفكر والمادة) فتثنية المبدأ الواحد وجمله من جوهرين متناقضين غير مؤتلفين ضرب من المحال ، ولذلك تحتاج الاثنينية دائما كما عند (ديكرت) لتدخل المعجزة الالهية للتأليف بينهما .

واقحام الله بين الجوهرين المزعومين بغير وظيفة سوى مجرد ظهور تلك المعجزة وهي التأليف بين الروح والجسم اعتراف سريح من صاحب المذهب بضعف العلتين ، وعدم كفايتهما معا لتعليل هذا الوجود .

ثم تدخل الآلة مرة واحدة وواحدة فقط بين الهيولى والصورة ليدفعهما للعمل ، ثم يدع المادة والصورة تتحركان آليا بغير علة أو مدبر سابق يرعاها كما عند (أرسطو) - ينبىء أيضا بحاجة المادة وصورتها لقوم آخر .

وكذلك المثالية ، سواء كانت مثالية أفلاطون (المثل) أو مثالية (كانت) (١) وأتباعه وهذه وليدة تلك حيث يجعلان العقل أو المثل

(١) كانت فيلسوف الماني ولد في كنجسبرج ببروسيا ١٧٢٤ - ١٨٠٤ م .

علة للوجود أصلا للمادة ، وهذا افتراء صريح على واقعية الأشياء واستقلالها عن العقل وعن المثل بغير مبرر .

يقول أفلاطون : « ان المثل ليس مجرد ادراك عقلى بل هو حقيقة مطلقة واقعة مستقلة عن الأشياء المتمثلة لنا ، والمثل هي الصور الحقيقية التى تستمد الأشياء منها أشكالها ووجودها ، وهى أيضا مصدر المعرفة »

وعند أفلاطون أيضا أن الله هو مثال الخير وهو المحرك الاول فقط ونقطة الضعف فى فلسفته الالهية هي : اذا كانت المثل دون غيرها هي الموجود الحقيقى وعلة سائر الأشياء فما فائدة وجود الاله ياترى ؟
يجيب أفلاطون : « ان الله مثال الخير الأعلى ومن ثم مثال الكمال فهو مشغول بكماله عن مباشرة العالم »

فالقول بوجود اله وجعل الخالق غيره تناقض غريب فى فلسفة أفلاطون حيث جعل المثل أصل الأشياء ونبعتها وجعل الله محركا أولا فقط ، وأيضا جعل المثل قديمة لبدء لها ولم يخلقها خالق ، وجعل لها كل الشأن فى الوجود ، واذن فما قيمة الأشياء المحسنة وما حقيقتها وما فائدة الاله اذا كان لائمة الا المثل ؟ لا جواب على ذلك عند أفلاطون !

الفصل الثانى

الأفلاطونية الحديثة والدين أدخلوا عنها

وقد جدد أفلوطين (١) السكندرى فلسفة أفلاطون ملقحة بالديانة المصرية القديمة وديانة العبرانيين أخذا عن (فيلو (٢)) و (أمتبوسوس سكاس) (٣) أستاذية على شكل أفلاطونية حديثة يقول أفلوطين :

« لكون الله فوق العالم ، ولكونه غير محدود - فهو لا يمكنه أن يخلق العالم مباشرة والا اضطر الى الاتصال به ، مع أنه بعيد عنه وكامل لا ينزل الى مستواه ، ولأنه واحد لا يمكن أن يصدر عنه العالم المتعدد ، فالواحد لا يصدر عنه الا واحد ، ولذا كان أول شيء انبثق عنه هو العقل ، وعن العقل صدرت نفس العالم وعن نفس العالم صدرت نفوس

(١) افلوطين Plotn فيلسوف مصرى ولد بأسيوط ٢٠٥ - ٢٧٠ ق م .

(١) اميبوسوس سكاس فيلسوف سكندرى توفي ٢٤١ ب م .

(٢) فيلو Philo فيلسوف ولد بالاسكندرية ٢٥ ق م - ٥٠ ب م .

الأفلاك والملائكة وكذا النفوس البشرية التي تسكن هذا الكون ، وعن هذه النفس الأولى أو نفس العالم خرجت نفس ثانية « أسماها أفلوطين بالطبيعة ، وهذه النفس الثانية هي التي تشترك وحدها مع العالم المادى كما تمتزج نفوسنا مع جسمنا » ثم يقول أفلوطين :

« ان المادة هي مصدر التعدد ، وهي سبب الشرور لأنها عبارة عن العدم ، والعدم أشد درجات النقص ، والنقص هو الشر » .

وانا لنعجب من أفلوطين الذى جعل الاله لا يتصل بالعالم قط . وقد أصدر عنه العقل ، ثم أصدر عن العقل نفسا كلية ، وطور عنها الأملاك والأفلاك وسائر النفوس البشرية التي تسكن أجسامنا ، وأصدر عن النفس الكلية نفسا أخرى أسماها نفس الطبيعة ، وجعل هذه هي التي تشترك وحدها مع المادة أو هي التي كونتها ، ثم عاد فجعل المادة أصل كل شر ونقص فى العالم ، ثم انتهى بالمادة الى العدم وبعد أن رفع الله لدرجة مثالية من السلوب تجعله بحالة لا يمكن معها أن يتصل بالعالم ، بل جعله بسبب ذلك لا يقدر أن يخلقه كما صرح فى أول كلامه، جعل الكائنات جملة صدورات عن العقل مترتبة بعضها على بعض (وهو الأصل الذى تكون منه كل شىء) فالنفس الكلية ، فنفس العالم ، فالمادة فالنقص ، فالشر ، فالعدم الخ ، سلسلة سلبية جمالية تتكون من السلب فى أولها وفى آخرها !

ولكن فليقل لنا أفلوطين : كيف يجمع فى تسلسله هذا بين الوجود الأعلى (الله) الأزلى الذى جعله لكماله لا يخلق شيئا ولا يتصل بشىء ، وبين العدم ؟

ثم كيف طور منه النفوس بالمثل ، ثم ولد منه المادة الناقصة وجعلها مصدر الشر ، ثم انتهى به كل هذا الى العدم ؟ نقول : كيف جمع بين الوجود والعدم أولا ، وبين النقص والكمال ثانيا ؟ ألا يكون هذا تناقضا عجيبا أو خيالا مثاليا متأثرا عن التراث اليونانى القديم الذى ورثه أفلوطين الصغير عن أفلاطون الكبير ، فى نظرية المثل والعقل والمادة ؟

ويدلك على ذلك التشابه العجيب بين قصة الوجود عند أفلاطون ، وقصة الوجود عند أفلوطين - أن جعل أفلاطون المثل هي العالم الأعلى ، عالم العقول والملائكة والنفوس والخلق والابداع وما الى ذلك .

ثم جعل المادة مصدر الشر والنقص مثل ما فعل أفلوطين تماما ،

تم ألف بين عالم النفوس والعقول أو قل المثل الأفلاطونية وبين المادة ،
 بايجاد اله كامل متسام مشتغل بكمال نفسه لا يعنيه من أمر عالمنا شيء ،
 ولا يباشر فيه شئياً ، وهذا ثابت في مذهب أفلاطون . وكذلك فعل
 أفلوطين ولم يزد أفلوطين على نظرية أفلاطون في المثل والمادة والاله على
 ما أخذه من مذهب أستاذه السكندري (أميوس سكاس) الا شيئاً
 واحداً وهو التاسوعات المصرية القديمة التي ولدت الالهة بعضها عن
 بعض حتى وصلت الى (ايزيس) وهي تمثل عالم الروح و (أوزيريس)
 أندى يمثل الطبيعة وخصبها وأولدت منهما (هوروس) الذي يمثل
 الانسان بسائر نوعه ، من ملوكه الى صغاليكه ، وجعلت من (ست)
 (الأرض أو المادة) مصدراً للشرور والشقاء والعدمية .

ودليل ذلك أن أفلوطين أسمى مؤلفاته (أونيد) وجعلها تاسوعاً
 مكوناً من كتب تسعة : ومعنى الأونيد التاسوع .

وتلك الأفلاطونية الحديثة التي أسسها (فيلو) ودعّم أركانها
 (أفلوطين) ظلت زمناً طويلاً نبعاً يستقي منه بعض الفلاسفة الاسلاميين
 كالكندي (١) وأبي نصر الفارابي (٢) وابن سينا (٣) وابن الهيثم (٤) -
 أولئك الذين أخذوا عن الأفلاطونية الحديثة وعن أرسطو (وجعلوها
 اثنيينية استقى منها ديكرات فيما بعد) وعلى الاخص ابن رشد (٥) زعيم
 تلاميذ أرسطو في بلاد المغرب ومدخل الاثنيينية الى أوروبا ، وكذلك
 ابن الطفيل (٦) وأبو بكر بن الصائغ (٧) وبعض الصوفية في الشرق
 والغرب من الآخذين عن الأفلاطونية القديمة والمحدثة .

واستمد من الافلاطونية القديمة أيضا فريق آخر هو فريق العقليين
 الأقدمين في العصور الوسطى الذين نفوا الوجود الطبيعي قاطبة ، وقالوا
 بالمثل (مثل أفلاطون) ، وكذا جماعة التصوريين القائلين بالعقل المتصور
 (بالتصورات فقط) تأثراً بالجدل الذي أثاره المدرسيون في العصور
 الوسطى ، تحت اسم الاسمية والواقعية والتصورية .

-
- (١) الكندي عربي ولد في أواخر الجليل الثامن .
 (٢) أبو نصر الفارابي - ٩٤٩ - ١٠٢٨ م - *Alfarabi* ولد بفاراب من أعمال خراسان .
 (٢) ابن سينا *Avicenne* ٩٨٠ - ١٠٣٦ م - فيلسوف عربي ولد في قرية خرمش
 (٤) ابن الهيثم مهندس عربي عاش في أواخر القرن الرابع الهجري .
 (٥) ابن رشد - ١١٢٦ - ١١٩٨ م - ولد في قرطبة .
 (٦) ابن الطفيل ولد في برشنة بالاندلس في أواخر القرن الـ ١٢ وتوفي عام ١٢٨٨ .
 (٧) أبو بكر بن الصائغ هو ابن ماجه ولد بالاندلس وتوفي سنة ٥٣٢ هـ .

فانقسموا بذلك الى اسميين ، وواقعيين ، وتصوريين ، وعن التصوريين أخذ أمثال (بركلي) (١) الذى كان هو نقطة الصلة بينهم وبين (كانت) وسنبين ذلك فى موضع آخر عند مناسبة الكلام . وكلا الرأيين خطأ (الأفلاطونية المحدثة والتصورية العقلية ومعهما القول بالمثل) :

أما خطأ التصوريين العقليين فمفهوم من نقدنا للمثالية ، وأما خطأ . الأفلاطونية الحديثة فقد تكلمنا عنه فى تحليل مذهب (أفلوطين) ، وكذلك قل عن مذهب أفلاطون .

ونقطة الخطأ الهامة فى تلك الفلسفة بأسرها هى أن المثالية اذ تشك فى وجود الأشياء وتبالغ فى التجريد يودى بها هذا التجريد حتما الى الشك فى الشيء والعقل معا ، وبعبارة أخرى الى الشك المطلق كما استنتج (هيوم) (٢) . وبنى عليه .

وكذلك ادعاء الماديين والواقعيين أن المادة التى يتألف منها عالم الأشياء هى الجوهر الواحد والعلة المقومة للشيء والفكرة جميعا ، وعد الفكر نتيجة لوجود المادة - نظر سطحي قاصر لا يجدر به أن يكون فلسفة وعلى الأخص فى هذا العصر الذى كاد العلم بفتوحه وغيبياته ورياضياته يقترب من الصوفية .

ونتيجة ذلك أن المذهب المادى اذ جزم بجوهرية المادة وبعليتها قد أخفق فى مهمته ، ودل تجاهله للعلة المشينة للمادة حيث أن المادة ليست بأكثر من ظاهرة للقوة كما ذكرنا .

ثم دل أيضا (المذهب المادى) على تجاهله لقيمة الفكر أولا وللعلة الحقيقية مقومة المادة ثانيا : بأن جعل القوة مجرد ظاهرة من ظواهر المادة والفكر وافرزا للمخ .

وهذا وذاك هضم صارخ للعلة المطلقة ، وللقوة والطاقة ، ولما فى العقل من قيمة ذاتية ، وأيضا لما فى النفس الانسانية من نزوع وتسام .

ويتبع ذلك تجاهله (المذهب المادى أيضا) لسائر ما فى الوجود من قيم وأخلاق وفن وعبقرية ، حيث يستوى فى نظر هذا المذهب الكائن الحى وغير الحى ، وأن يكون أصلهما ذرة جامدة أوخلية حية وبعبارة أخرى :

(١) جورج بركلي Berkeley فيلسوف انجليزى ولد فى كبلرن بايرلنندة - ١٦٨٤ - م ١٧٥٣ .

(٢) دافيد هيوم Hume فيلسوف انجليزى ولد فى مدينة بين ولس ١٧١١ - ١٧٩٦ م .

لا يفرق بين أن يكون الانسان انسانا سويا أو تمثالا ماديا ، وفي ذلك يقول أحد الماديين (بخنر) (١) « ان المخ يفرز الفكر كما يفرز الكبد الصفراء وكما تفرز الكلى البول » .

فهو يجعل من الشخصية الانسانية على عظم ما فيها من قيمة فكرية وأدبية واعتقادية - مجرد آلة حيوانية أو انسانية ، لاوعى فيها ولا ادراك سوى ما فى المخ من صور الأشياء أو افرازات عضوية فكرية يفرزها ذلك المخ (على زعم معتنقى هذا المذهب) ، وفى ذلك يقول الحسى (هوبز) (٢) : « ان الحواس مصدر المعرفة وكل ما عدا الجسم وهم » .

وبكل ذلك تكون النتيجة الحتمية للمذهب المادى (وهو الأصل) ومعه المذهب الآلى والواقعى (وهما فرعان عنه) - وهى الاتحاد المحض وتلك المذاهب مجتمعة تجرد الوجود من كل فكر ومن كل علية سوى المادة الواقعية وحسب ما دامت الطبيعة تباشر بما طبعت عليه من خصائص ، وبقوانينها الحتمية ايجاد وتنظيم الكائنات آليا والفكر ضمن ذلك على ما يزعمون دون حاجة الى اله ومدبر كما زعم (لابلاس) (٣) لا جاوب بونارت حين قال له :

« ان نيوتن » (٤) ذكر الاله مرارا فى كتابه وأنت لم تذكره ولا مرة واحدة فى كتابك ، فقال « لم أر حاجة الى ذلك ! »

هذا ولا ينصب قولنا طبعا على من آمن من علماء الطبيعة بالفاعلية والتدبير الالهيين صراحة وبوضوح كما قدمنا فى غير هذا الموضوع .

الفصل الثالث

سقوط المادية والمثالية والاثينية

وفى هدم المادية للمثالية مرة ، ثم هدم المثالية لواقعية المادة مرة أخرى خلال تاريخ الفلسفة قديمة وحديثة - عبرة لمعتبر وفائدة لمستفيد ،

-
- (١) بخنر Buchner - ١٨٢٤ - ١٨٩٩ م - فيلسوف ألمانى ولد فى درمستاد .
 - (٢) هوبز Hobbes - ١٥٨٨ - ١٦٧٩ م - ولد فى موسبيير بانجلترا .
 - (٣) لابلاس Laplace فلكى فرنسى - ١٧٤٩ - ١٨٢٧ م .
 - (٤) إسحاق نيوتن Isaac Newton عالم انجليزى - ١٦٤٢ - ١٧٢٧ .

ودليل قاطع على سقوط دعوييهما معا ، وتتبعهما الاثينية في ذلك ضرورة مع أنه لابد في الحق وفي المنطق ، من وجود علة أولى وسبب كاف للوجود وراء الشيء والعقل كليهما ، وما يلحق بذلك من طبيعة أو قوانين أو حياة وما الى ذلك ، فتعلل تلك العلة بعليتها ذاتها كذات عليية ، ثم تعلل الوجود بقسيمه المادى والعقلى وضمن ذلك سائر النظم (الكونية) كأثار أو كنشاط لخصائصها وصفاتها كما قدمنا ، ثم تتركز في الوجود مطلقا تركزا روحيا بلا تحيز كذات مبدعة ومدبرة له .

ويدلك على مبلغ تهافت آراء القوم (المثاليين والماديين) وتفاهة نظرياتهم أن يجعلوا (في فلسفاتهم) وجودا مثل هذا الوجود العظيم الملىء بالحقائق والنظم المعقولة المبادئ والنتائج - ككرة لعب بين المثالية والمادية ، يتقاذفها العقل والعقليون مرة ، والمادة والماديون مرة أخرى ، فيغلبها عليها - لبطلها - الشك والالحاد المترتبان على فساد الدعويين ، وتلك هي النتيجة المنتظرة .

ومن الدليل على بطلهما معا أن كلا المذهبين (المادى والمثالى) قد هدم الواحد منهما الآخر ، ولم ينتجا للعالم من نتيجة غير الشك والالحاد كما تقدم .

واذن فلا مصير لهذه المذاهب فى ميزان الحق سوى التهافت والانهار كما حدث فى عصرنا ، وتكون الاثينية تابعة لديك المذهبين فى البطل وعدم الصحة وفى الانهيار أيضا .

وبعد المذهب اللا أدري مشككا فى المذهبين المتضاربين اللذين أديا الى مثل تلك النتيجة .

لهذا يقف المذهب اللاأدري موقفا وسطا ، لأنه لا يدري أيهما الصحيح ؟ وكذلك الاثينية قد بنيت على الشك أيضا سواء من جهة (أرسطو) الذى شك فى مثل أستاذه (أفلاطون) فقال بالمادية المحضه ، أو من جهة (ديكارت) الذى شك فى كل شيء ليصل الى اليقين بشيء ثابت .

وسبب ذلك تشكيك المنطق الأثيني فى صلاحية كل مبدا منهما على حدة كعلة للوجود (جوهر مادى أو جوهر عقلى) .

وبيانه أن الاثينية ان شككت فى وجود الجوهرى المادى - فقد اعتنقت المذهب المثالى المحض ، وان شككت فى المذهب المثالى فقط - فقد ارتدت الى المذهب المادى ودانت له .

فطلبنا لليقينية وفرارا من الشك ، اعتنق (ديكارت) المبدأين معا
 المادة والفكر كجوهرين وكعلة للوجود ، وظلا منفردين كذلك حتى وحدهما
 (اسبنوزا) (١) فكان أعظم خطأ لها هذه الاثينية منحصر في جعل
 السبب الأول للوجود سببين متلازمين ، ونسى الاثنينيون أن الحقيقة
 يجب أن تكون واحدة ، وأن السبب الأول لا بد أن يكون واحدا ، لا هو
 بالفكر ولا هو بالمادة لقصورهما الذي بيناه آنفا .

وحيث لم تتم ألفة العقل كاملة مع ذينك المذهبين أو مع أحدهما
 أعرض عنهما العقل السليم الذي يعلم قيمة قصوره وقصور المادة ، وظل
 يبحث عن العلة الحقيقية للكائنات .

ودليل ذلك أن اثينية (ديكارت) لم تلبث حتى انفرط تألفها ،
 وانفرعت الى فرعين مرة أخرى ، الى :

١ - مثالية محدثة كعلة واحدة للوجود هي الفكر ، وأخذت مجراها
 حتى تركزت في (كانت) و أعقابه ك (هيغل) (٢) و (بخنر) وغيرهما :

٢ - ومادية محدثة أو واقعية كعلة واحدة للوجود أيضا ، وأخذت
 مجراها هي الأخرى حتى تركزت في (لوك) (٣) و أعقابه ك (مولشوت)
 (٤) و (كندلياك) (٥) و (هولباخ) (٦) وغيرهما .

بيد أن للعلة الأولى شرائط لا تتوافر في هذا ولا في ذاك (لا في
 الفكر ولا في المادة لضعف الأساس الذي بنينا عليه) ولا في الاثينية التي
 احتضنتهما معا ولأجل ذلك القصور اضطر أرسطو كما قدمنا لتدخل الله
 في أول حركة للمادة ، واضطر ديكارت لتدخل الله ليحدث الألفة بين الجسم
 والروح أو بين ماهو عقلي وما هو مادي ، لشعور الفيلسوفين بأن العلة
 التي فرضاها في مذهبيهما تقصر عن أن تبلغ درجة التعليل أو العلية
 المطلقة للوجود (٧) .

(١) اسبنوزا Spinoza - ١٦٣٢ - ١٦٧٧ م - يهودى الأصل ولد في امستردام .

(٢) هيغل Hegel - ١٧٧٠ - ١٨٣١ م - ولد في استتجار بألمانيا .

(٣) لوك Lek - ١٦٣٢ - ١٧٠٤ م - فيلسوف انجليزى ولد في مدينة رنجنون .

(٤) مولشوت Molechotto - ١٨٢٢ - ١٨٩٣ م - ولد في بوا - لي درك .

(٥) كندلياك Condillea - ١٧١٥ - ١٧٨٠ م - فيلسوف فرنسى ولد في جرينوبل .

(٦) هولباخ Holbach فيلسوف فرنسى مادي ملحد - ١٧٢٣ - ١٧٨٩ م .

(٧) لأن الجوهر المادى والجوهر العقلى ضدان يقصران عن تعليل الألفة بين الروحية والجسمية
 فى الانسان وفى الوجود ، ولذا اضطر ديكارت لاستنجد الاله فى الألفة بينهما بمسجزة ،
 وعند أرسطو ليدفع الاله أول حركة الوجود وأول حركة فقط ثم يتركه وشأنه !

واذن فمن أكبر الخطأ أن يسند المثاليون (مع ما تقدم من القصور الواضح) العلية المطلقة للفكر ، ومعنى هذا أن العقل يدعى ولو فى عرف أولئك أنه علة الذات وعلة الموضوع معا - من عجزه عن ادراك ماهية نفسه وماهية الأشياء - وبعبارة أخرى يدعى مؤلها العقل الذين لا يرون فى الوجود غيره - أن العقل هو العقل وهو الشئ فى وقت واحد ، وأن كل ما هو فى الخارج من أشياء وصور وكيفيات وصفات مجرد تصورات عقلية وعقلية فقط ، وهذا ما تنقضه نقضا بارزا مكشوفاً - واقعية الأشياء الخارجية فى وجودها وفى واقعتها مع أن فى ادراكنا الحسى لوجود تلك الأشياء ، وتجارب حواسنا معها - دليلا مائلا يشهد بذلك ويقرره .

واقعية الأشياء بدورها اذا ادعت أنها هى حقيقة الأشياء وحقيقة العقل وأن لا حقيقة للوجود وراءها - ينقض دعواها هى الأخرى أن هذه الواقعية مجرد حوادث متحركة وان كانت موجودة بالفعل ، الا أنها حوادث متتالية تشيأت فاكتمستب الشسيئية والواقعية بسرعة الطاقة الذرية ، وان الأشياء تبدو لحواسنا على غير حقيقتها (١) مما يدل على أنها هى والعقل مجرد حالات أو ظاهرات وحوادث وجودية معلولة لعلة غير الشئ وغير العقل يجب البحث عنها لقصور الفكر ومادة الأشياء عن بلوغ رتبة العلية المطلقة .

ومجمل القول أن ليس فى التجربة المطلقة الناشئة عن التجربتين الذاتية والموضوعية اذا اقترنتا معا - ما يبرر كون الفكر علة للمادة ، ولا كون المادة علة للفكر ، لأن واقعية الشئ فى الخارج تعترض علية الفكر اذا ادعى ذلك ، ومغايرة خصائص المادة لخصائص الفكر وتقابلهما - دليل عليه، ثم ان عدم ثبات المادة كحقيقة عليية ، وفرض العلم الحديث لوجودها كجملة ظواهر متحولة لطاقة متحركة ينزلان المادة عن عرش العلية أيضا تلك العلية المطلقة التى تزعمها أو يزعمها لها فلول الماديين والواقعيين .

(١) من حيث ان المادة فى تشيئها وواقعيئها ولدة للطاقة والسرعة ، وعلة الطاهه والسرعة هى القوة التى لا ترى ولا تشعر بها حواسنا . ومثال ذلك دورة الأرض وذذبذة المدافع والتجارب فى ذرات الأشياء .

الفصل الرابع

العلاقة بين الروح والجسد وبين الشيء والعقل

بل ان تضاييفهما كما في تضاييف العقل للشيء ، والروح للجسم مثلا - لدليل على قصورهما معا ، وعلى خطأ الاثنينية التي أسندت عليّة الكائنات اليهما ، ومن ثم ان محدودية كل مبدأ منهما وقصوره وتضاييفه وحاجته الى الآخر - كل ذلك يدل دلالة قاطعة على وجود علة « عليا » غيرها وغير الاثنينية فوق الفكر وفوق المادة وتشملهما في وحدتها ، ثم تعلق الألفة والتجاوب والانسجام الحاصل بينهما ، وذلك يفسر لنا تماما سر العلاقة الضرورية الحاصلة بين الجسم والعقل ، والفكر والشيء ، والروح والمادة كما لو كانت جميعها حالات ومظاهر لنشاط حقيقة أخرى تعللها وتؤلف بينهما .

واذن فلا معنى عن أن يكون الرأي الراجح - هو اهمال القول بأن المادة هي أصل هذا الوجود وأيضا القول بأن العقل أو الفكر هو ذلك الأصل ، ورفض الاثنينية القائلة بأن كلا من العقل والمادة جوهر قائم بنفسه ، وأنهما معا علة للوجود رفضا قاطعا .

ويترتب على عدم صلاحية المادة أو الفكر لتلك العلية ، سواء كان كل منهما منفردا بذاته كما في المذهب المثالي والمذهب المادي أو مجتمعين (كما في المذهب الاثنيني) - وجوب تقدير أن المادة والعقل مجردا ظاهرتين لعلة أخرى متوحدة تجمعهما في نشاط خصائصها وتسمو عنهما معا كما تقدم ، وتسمو أيضا عن ذلك التناقض الابين الظاهر في الاثنينية وهو رأينا .

ونفهم من هذا ومما قرناه سابقا ولاحقا :

ان القائلين بالجوهر المادي يجهلون أن المادة مقومة بحقيقة لا يعرفونها .

وكذلك القائلون بجوهرية العقل أيضا ، يجهلون أن العقل يحتاج دائما لمادة يظهر فيها ويتجاوب معها ، وأنهما في الحقيقة كائنان متضايقان متجاوبان ، ودليل ذلك أن الماديين والواقعيين يطعنون في جوهرية العقل

وكونه مقوما للأشياء مدعين أنه مجرد ظاهرة من ظاهرات الأجسام ، وذلك لضعف حجة المثاليين في دعواهم .

والمثاليون يقولون : ان الواقعيين لا يدركون من الأشياء الأظواهرها فقط ، (وليس الشيء في ذاته) وينكرون وجود العقل وهو مقومها (١) وهذا يدل على احتياج الفلسفة المادية أيضا لما يبرر ادعاءها بأن المادة علة كل شيء .

وتكون نتيجة كل ذلك أن الرأي الواحد ينفي الرأي الآخر ويهدمه وبالعكس : (أى أن الآخر ينفي الأول) ومن هنا فكلاهما بطل في بطل ، وفي المجموع بإضافة الانينية طبعا اليهما أنها كلها مقدمات مسفسطة أنتجت نتائج مغالطة .

والحقيقة أن كلتا الفلسفتين – المادية والمثالية – قامت كل واحدة منهما في الوجود كرد فعل لشطط الأخرى ، وبعبارة أخرى قامتتا كلتاهما كرد من الحقيقة نفسها عليهما معا .

وقد دل هذا التخليط من جهة المثاليين على جهلهم الفرق بين معنوية العقل وواقعية الشيء ، ومن جهة الماديين على أن الفلسفة المادية مهما ادعت أنها كل الحقيقة – فهي لا تعلم الا.ظواهر الأشياء بدليل جعلها العقل صفة من صفات المادة وظاهرة من ظاهراتها .

وسبب خطأ تلك الفلسفة أنها لا تتخذ معيارا لبحثها من معايير الوجود غير الحواس ، ولا منطقا الا منطق الحس فقط .

وينبني على هذا وذلك انهيار ما بنت عليه الانينية نظريتها في عليّة الوجود .

ومن رأينا الذي لانخاله الا الحق الصراح – أن كل واقعي خارجي ، وكل معقول داخلي في عالم الموضوع وفي عالم الذات (الشيء والعقل ، وكل ما يعده التصوريون أو العقليون أو المثاليون جوهرًا عقليا وأيضا كل ما يعده الماديون أو الواقعيون أو الوضعيون ومعهم الآليون جوهرًا ماديا ... أقول ان كل ذلك ، أو كلا الجوهرين المرعومين (المادة والعقل) مجرد مظهرين نسبيين عابرين في الوجود ، وهما متكاملان ضرورة ، ومتقابلان

(١) ويؤيد نقد الماديين لمذهب المثاليين – جعلهم المادة مع واقعها واداء الفكر ، كما يبرر نقد المثاليين لرأي الماديين أن الماديين لا يسلمون الا بوجود ال ما هو واقعي إدراكه الحواس ويستخلص الباحث من الرأين أن كليهما حري بالنقد .

لأنهما مجرد أترين لنشاط علة واحدة توحدهما في شمولها وتعللها .
وبعبارة مبسطة :

ان العامل الفكرى فى الوجود ، وكذلك العامل المشيىء للأشياء
انما هما عاملان متقابلان متكافئان ، بيرغان عن مصدر واحد هو العلة
المقوسة ويلتقيان دائما فى نقطة واحدة من نقطتين : اما الشخصية
الانسانية التى تجمع بين المشخص والمشخص ، واما الواحدة الكونية العامة
وبتعبير ممثل : ان هما الاكشعاعتين صدرنا عن جذوة واحدة ، نم التقتا
على صفحة ماء ، فانكسرتا عنها مرتدتين الى هدفين متفايرين فى الظاهر
ومتوحدتين فى الحقيقة ، هما الفكر فى الباطن ، والأشياء فى الخارج ،
ومصدرهما واحد هو العلة التى ننشدها (علة الوجود فى اطلاقه) .

ومما يدل على أن كفايات الذات الانسانية جميعها على حالة تجعلها
تنشد الحقيقة متوحدة ومطلقة عن قيود العقل والمادة وهى أسمى منهما -
أن المثالية تحاول توحيد الوجود ، والمادية تفعل كذلك ، والانينية تؤلف
بينهما قسرا لتكون منهما وحدة أيضا .

ولذلك السبب نفسه اضطر (اسبنوزا) تلميذ (ديكارت) لخصر
العلة المطلقة فى مزيج موحد من الفكر والامتداد فأتج هذا خليطا مهوشا
من المعلولية والعلية فى نظام فلسفى غير محكم (بان أحل الله فى الطبيعة) .

وقد استمد (اسبنوزا) وحدته هذه من جوهرى ديكارت بعد أن
وحد بينهما ، وتابع (اسبنوزا) فى ذلك زميلاه فى المدرسة الديكارتية
(ومالبرانش (١)) وليبنتز (٢) وان كان قد سبق الجميع فى ذلك التوحد
الحلولى نفسه (جوردانوبرونو (٣) الذى يقول : « ان مجموع هذا الكون
بكل ما فيه هو الله » الله هو الكون وهو فى الوقت نفسه منشئه ومكونه
فكل ذرة فى الكون بالغة ما بلغت من الدقة والصغر تمثل الله وتعلن عن
وجوده بظهوره فيها ، فأفضى مثل تلك الأقوال مضافا اليها حلولية
اسبنوزا فى فلسفته (فى الله فكر وامتداد) وحلولية مالبرانش فى كتابى
الابصار فى الله ، والذرات الروحية للبنتز - الى الشك فى العلة والمعلول
معا كما عند (هيوم) .

يقول « اسبنوزا » : « ان الله فكر وامتداد » وهو محال ، لأن الامتداد

(١) مالبرانش Mabranche فيلسوف فرنسى ولد فى باريس وعاش من سنة ١٦٣٨ - ٥

(٢) ليبنتز Leibniz فيلسوف ألمانى ولد فى ليبزج - ١٦٤٦ - ١٧١٦ م .

(٣) جوردانوبرونو Girbano Bruno فيلسوف ايطالى ولد فى ايطاليا ١٥٤٨ -

من صفات المادة ، والفكر من خصائص الانسان ، وقد بينا خصائص الفكر ، وخصائص المادة ليست ذاتية فيهما ولا هما جوهران أعليين وانما هي كونية ثانوية مستعارة من كائن اسمى منهما .

فلماذا يا ترى لا يكون كل من الفكر والمادة أثرا او نشاطا لصفات ذات الكائن الأول واجب الوجود الذى يشملهما والكون بأسره ضمن ذلك يا ترى عند (اسبنوزا) ؟ وما الذى جعله . بقحم الاله فى الطبيعة ، شمول اقتداره ووعيه ، وهو فى ذاته منزه عنهما ؟ وما الذى يمنع من ذلك ياترى عند (اسبنوزا) ؟ وما الذى جعله يقحم الاله فى الطبيعة ويقحم الطبيعة فى الاله بدون مبرر ، ويخلط بين الاثنى خلطا لا يدع أى فرق يعبر أحدهما عن الآخر ؟

ثم بماذا يجيب (اسبنوزا) الطبيعيين أو الماديين لو قالوا له : انك تقول بقولنا ! فنحن نقول : ان الامتداد هو الخاصة البارزة للمادة ، وان الفكر ظاهرة من ظاهراتها فتكون المادة امتدادا وفكرا . وان القول بالامتداد والفكر (وهو قولنا) يساوى القول بالفكر والامتداد (وهو قولك) فتكون النتيجة أن العلة للوجود عندنا هى العلة عندك ، وبهذا تصير أنت واحدا منا ! (من الطبيعيين) .

وماذا يقول (اسبنوزا) للمثاليين لو قالوا له : انك تقول بقولنا لأننا ندعى أن المادة على فرض وجودها (جدلا) مجرد صورة ذهنية لاحقيقة واقعية لها فى الخارج ، ويكون معنى هذا أن الفكر علتها ، فانت مثلنا تقول بالفكر أولا ، ثم الامتداد ثانيا ، وهذا اعتراف بأن الامتداد ظاهرة من ظاهرات الفكر .

وأخيرا بماذا يجيب (اسبنوزا) (ديكارت) لو قال له : انك ياأخى قد سلبتنى اثنييتى وما زدت شيئا سوى أنك قد خلطت الفكر على الامتداد ، فجعلت منهما مزيجا واحدا أو علة واحدة ، وذلك خروج على مذهبي لأنه يباين الاثنيية أولا ، ويباين الوحدة الصريحة ثانيا ، وانك و (مالبرانش) لم تقوما لى ولمذهبي بواجب الصحبة والتبعية ، وانه لأبر منكما بمذهبي ذلك المذهبان المتشعبان عن الاثنيية : المذهب (المادى الواقعى) الصراح ، والمذهب (المثالى الفكرى) المجرد .

هذا وقد جعل الفلاسفة علة الكون كثرة بدلا من الوحدة والاثنيية كما عند (ليبنتز) و (مالبرانش) الذى مهد له فى فكرة أصحاب الذرات الروحية المتعددة وان انفرد بها (ليبنتز) والاثنان من تلاميذ (ديكارت)

فى مقابل الجواهر الفردية القديمة التى لا تنقسم كما عند (ديمقريطس) ،
حالة أنه ينفى الفكرتين معا - ذرات ديمقريطس المادية وذرات ليبنتز
الروحية - عدم ألفة العقل مع تصور علة الوجود على مقتضى أى مذهب
منهما ، أى لو تصورناه كما لو وجدت مادة بغير فكرة أو روح ، أو وجد
فكر وروح بغير مادة .

ذلك لأن الذرات الروحية تنفيها شيئية الأشياء المحسنة وواقعيتها ،
كما هو الشأن فى المثالية تماما ، والجواهر الفردة المادية قد نفتها أيضا
الشحنة الكهربائية لأنها نفت المادة كعلة .

أما مالبرانش الذى ينفى المادة أولا ، ثم يحصرها فى الله أو يحصر
الله فيها فيكفى فى وصف فلسفته التى أسماها « الإبصار فى الله » ما قاله
« بوسويه » (١) .

حيث يقول : « ان آراء مالبرانش عجيبة مضلة » .

وأما ليبنتز صاحب مذهب الذرات الروحية ، فيقول ما ملخصه :
« ان الوجود بما فيه من مادة وفكر أو روح وجسد - كله مركب من
ذرات روحية ، وكل الفرق بين الفكر والمادة منحصر فى كونها ذرات روحية
بعضها أرقى من بعض ، ومن هذه الذرات نفسها يتكون الكون والفكر
والإله » .

ومعنى هذا أن الأشياء تتركب من وحدات غير مخلوقة هى (الموناد)
وهى روحية وان بدت مادية ، فذرات المادة (موناد) ، والنفس (موناد)
والله (موناد) .

ومعنى الموناد عنده هو الذرات أو الوحدات الروحية التى يتركب
منها كل شيء . ورأى (ليبنتز) ومعه فلسفة (مالبرانش) - نكران
صريح لوجود المادة كاشياء ، ومن ثم هو حلولية ظاهرة ، وهو أمر واضح
فى فلسفتيهما .

وذلك نفسه ما أدى بهيوم الى التشكك فى المذهبين (المثالية والمادية)
وشجعه على ذلك نقد (بركلي) المثالى لفلسفة (لوك) المادى ، ومن هنا
نشأ المذهب الارتياجى الحديث الذى سببه اثينية (ديكارت) ثم حلولية
(اسبنوزا) وروحية (مالبرانش) و (ليبنتز) ، وأيدهشك (بركلي)

(١) بوسيه Bossuet فيلسوف فرنسى - ١٦٢٧ - ١٧٠٤ م .

فى فلسفة (لوك) المادية التى نفت المذهب العقلى بتاتا ، ثم ارتأى (بركلى)
عدم وجود العالم الظاهرى قاطبة .

ومعنى هذا أن بركلى بنى فلسفته على نقد نظرية لوك فى المعرفة
يقول بركلى : ونحن لا نعرف الأشياء الا بالصور التى نتخيلها لها ،
فنحن لا نعرفها مباشرة .
فهل لهذه الأشياء التى تتمثلها - كمواد تحدث الظاهرات - وجود
فعلى ؟

لا يمكننا التثبت من ذلك بما أننا لا نعرف الا ما فىنا أى تصوراتنا ،
ولا شىء يؤكّد لنا مطابقة هذه التصورات (الأشياء) لموضوعاتها ، ثم يقول :
« لا وجود للمتصورات (الأشياء) الا اذا كانت مدركة لنا ، فيجب أن
نكون اذن موجودين ، نحن الذين ندرك هذه المتصورات » .

وهكذا ترى أن ارتياب المذهب الحسى فى نتائج المذهب العقلى ثم
ارتياب المذهب العقلى فيما أدى اليه المذهب الحسى . جعل (لهيوم) سندا
عظيما فى أن يشك فى المثالية والمادية والروحية جميعا ، وحتى فى الاثينية
الديكارية التى تخلفت عنها مثل تلك المذاهب المتضاربة . وسمى (هيوم)
مذهبه بناء على ذلك « المذهب النقدى الارتيايى » وان كان قد أظهر أنه
يعتقد الواقعية ، ولكن بطريقة ملتوية ، لأن شكه لم يبق لا على هذه
ولا على تلك !

وقد علمت أن (بركلى) قد استخلص من المبادئ التى قررها
(لوك) عدم وجود العالم الظاهرى الخارجى ، أما (هيوم) فقد استخلص
منها عدم وجود الجوهر جسميا كان أو روحيا .

قال هيوم : « زعموا أن الروح يوجد كسبب للوجود والمادة كمادة
جوهرية الا أن الاختبار لم يوقفنا على أثرهما ، فلا ينطبق عليهما لا معنى
الحس ولا معنى التأمل » .

وهذا معناه الشك المطلق الذى ادى اليه الصراع بين الفلسفة
العقلية عند (بركلى) والحسية عند (لوك) فاستخلص (هيوم) من نفى
أحدهما لنظرية الآخر تلك النتيجة المحتومة التى هى الشك مطلقا .

وترتب على مذهب هيوم الارتيايى أن استخلص (كانت) مذهبه
النقدى المثالى ليوفق بين ديكارت وهيوم وبركلى ، وآنئذ خلقت المثالية

النقدية الحديثة التي تؤيد المذهب العقلي النظري مع تقدمه ، وهي – وان ادعت أنها لا تنكر وجود الأشياء كظواهر محسنة – تنكر وجود الشيء في ذاته (ومعناه حقيقة الأشياء) .

الفصل الخامس

كانت الألماني ومدرسته المثالية النقدية

كانت القضية التي حاول (كانت) حلها أساسا لنظرية المعرفة في عصرنا الحاضر ، وبعبارة أخرى : أساس الفلسفة الحديثة ، وقد تساءل (ديكرت) قبله : « ما قيمة المعرفة » ؟ يقول العقليسون بإمكان المعرفة بواسطة العقل الصرف بدون احتياج الى أى اختبار أو تجربة خارجية ، وخالفهم التجريبيون في ذلك ، فقالوا : ان التجربة الواقعية أساس كل معرفة . فاعترى المفكرين الشك بسبب هذا التناقض ، وكاد يتجدد عهد السوفسطائية القديمة عهد (بروتا غوراس) (١) و (غورغياس) (٢) .

فأراد (كانت) وضع حد لهذه الفوضى . فبحث في مصدر المعرفة وأصلها والشروط التي تحصل بها ، واتخذ أساس فلسفته « أن الأشياء يجب تنظيمها تبعا للقوانين العقلية لا تبعا للأشياء نفسها ولا للحواس » ويقول في صدد ذلك : « ليس في وسعنا معرفة الأشياء في ذاتها ، وان مرجع كل معرفة اما الى الاحساس أو الى الفهم أو الى العقل السامي (وهو ما يسميه العقل العملي) » .

وقد وقع (كانت) أيضا في أغاليط المذهب الارتيابي بالرغم عما أظهره من البراعة في نقد العقل النظري ، لأنه ان كان العقل المجرد غير قادر على الوصول الى المعرفة اليقينية ، فالتعليقات العقلية التي استخلصها من نقده اذن تصبح بدون قيمة ، لأنه بنقده للعقل يكون قد طعن في قيمة أحكامه ، وبنقده لظواهر الأشياء يكون قد طعن في وجود المحسات وهذا هو معنى الارتياب .

وفضلا على ذلك فانه يدعى أن العقل هو كل ما في الذات والحقيقة

(١) بروتا غوراس : ولد في مدينة ابدير بترافيا نحو ٤٨٥ – ٤١١ ق م . تفريرا .

(٢) غورغياس : ولد في لبونتن بصقلية نحو ٤٨٥ – ٣٨٠ ق م .

عكس ذلك ، لأن العقل - وان فرعه (كانت) الى نظرى وعملى - مجرد كفاية من كفايات الذات ، ومثله فى ذلك الضمير والوجدان فضلا عن الادراك الحسى الى آخره .

وهكذا كرد فعل لمذهب (كانت) خلقت الواقعية الحديثة التى جعلت دعامتها مذهب (لوك) مرة أخرى .

وهذا التناقض والتضاد ورد الفعل يدل على ضعف الأساس الذى بنى عليه المذهب المثالى المحض ، وكذلك الأساس الذى بنى عليه المذهب الواقعى والحسى مذ كان أساسهما أن يوجد كرد فعل للمذهب المثالى من ناحية ، وتبدد الكتلة المادية للطاقة الذرية من ناحية أخرى .

وخلاصة القول أن هذه المذاهب قد اندثرت وتهافتت على ضوء النتائج التى أدى إليها العلم الطبيعى الذرى الحديث وتطور الفلسفة الحديثة فى أرقى مباحثها وأكثرها تقدما نحو الكمال خصوصا فى فرعها الرياضى والنفسى وان كان فى البيئات المنتفعة التى يحويها جو المصانع والمعامل من لايزال يقول بالمادية الى الآن كما فى مذهب المنفعة عند (هوبز) و (بنتام) (١) و (سيتوارت مل) (٢) .

وقد تطورت المثالية أيضا فى الأخرى فى عصرنا من مثالية فكرية روحية الى مثالية ارادية كما عند (شوبنهاور) (٣) ، ومجرد قوة للتنازع والغلبة والتوتر أو ارادة القوة كما عند (نيتشة) (٤) الذى يحصر الحق فى القوة مع أن المبدأ الصحيح يجعل القوة دائما فى جانب الحق ، وقد آلت بذلك المثالية الى حسية متطرفة فى فلسفة (بخنر) .

وبعد فان رمت الاستطراد فى القول بغية الاشراف على جو الفلسفة الحديثة والاطلاع على ما آلت اليه تلك المذاهب فى عصورنا هذه ممثلة من جهة المادية فى مدرسة (لوك) والعقلية التجريدية ممثلة فى مدرسة (بركلي) فاسمع بقية القصة نسوقها اليك ملخصة فى مبدئين مطلقين ، واذكره أننا قلنا فيما تقدم من الكلام عن اثنتين (ديكارت) انها عادت الى الانشقاق بعد الاندماج ممثلة بالمادية فى (لوك) وبالعقلية فى (بركلي) وممتدة بعد ذلك الى جهتين متقابلتين :

-
- (١) جرمى بنتام : فيلسوف انجليزى ولد فى لندن ١٧٤٨ - ١٨٣٢ م .
 - (٢) جون سيتوارت مل : فيلسوف انجليزى ١٨٠٦ - ١٨٧٣ م .
 - (٣) شوبنهاور : فيلسوف المانى ولد فى مدينة دنزج ١٧٨٨ - ١٨٦٠ م .
 - (٤) نيتشة : فيلسوف المانى ١٨٤٤ - ١٩٠٠ م .

١ - واقعية آلية ثم

٢ - مثالية مطلقة أو روحية .

وبذا نتيقن أن ليس ثمة الآن في عصرنا الحاضر الا مذهبان أساسيان وان وجدت لهما فروع كثيرة وكلاهما يوحد الوجود :

فاما واقعية مادية أو آلية تشمل كل شيء ، واما نظام مثالي واحدى يشمل كل شيء . . .

وقد اضمحلّت الاثينية خصوصا بعد ما انشعبت وصارت واحدية حلولية على يد (اسبنوزا) أو واحدية مادية واقعية على يد أمثال (لوك) و (هوبز) و (هولباخ) أو شكلية ارتيابية على يد (هيوم) أو مثالية نقدية على يد (كانت) ومدرسته .

ومعنى هذا أن فلسفة العصر قسما كبيرا لا ثالث لهما :

١ - قسم يمثل الماديين ومنهم الواقعيون والنفعيون والميكانيكيون وكلها تقول :

بأن المادة أو الطبيعة أو واقعية الأشياء هي العلة وهي المعلول في وقت واحد ، ويجعلون الوجود كآلة تقوم على الصدفة ، وتديرها الضرورة كما عند (أوجست كونت) (١) و (هوبز) ومن لف لفهم (كهلفتيوس) (٢) و (هولباخ) .

٢ - وقسم يمثله العقليون ومنهم :

(أ) التصوريون .

(ب) المثاليون .

(ج) الروحيون :

(أ) فالتصوريون كانوا يقولون في العصور المدرسية الوسطى بأن المثل مجرد صور ذهنية لا حقيقة لها خارج الذهن خلافا لأصحاب المثل - مثل أفلاطون - القائلين بأن للأشياء المحسنة مثلا روحية وراء الطبيعة هي كلياتها الجامعة لأفرادها خلافا للاسميين القائلين بأن لا مثل ، وانما هي

(١) اوجست كونت : فيلسوف فرنسي ولد في مدينة مونبليه .

(٢) هلفتيوس : من أصحاب المذهب المادى ١٧١٥ - ١٧٧١ م .

أسماء أجناس وأنواع فقط (وأولئك تسموا بالواقعيين فيما بعد كما يسمى
التصوريون أنفسهم بالعقليين) .

والواقعيون هم القائلون بأن واقعية الأشياء نفسها هي الحقيقة
الموجودة وأن لا مثل وراء الطبيعة ولا في الذهن ، وإنما هي أحاسيس
الأشياء فقط .

وأنت ترى معنا بهذا أن واقعيي عصرنا القائلين بأن واقعية الأشياء
هي نفسها حقيقتها ، وبعبارة أخرى : هي كل ما في الوجود من حقيقة
موجودة ترى أن أولئك ما زادوا شيئاً وما نخطوا خطوة في سبيل التقدم
الذهني الفلسفي عن آراء الواقعيين في العصور الوسطى ، ولك أن تقول:
ما زادوا على مادية الماديين فيما قبل أرسطو من عصور .

(ب) والمثاليون هم أنفسهم العقليون القدماء في صورة أخرى جديدة
وقد اغترفوا من بحر أفلاطون وبركلي ومالبرانش وليبنتز وأشسباهم ،
وما زادوا شيئاً ، وقد ركزت فلسفتهم في العصور الحديثة في مدرسة
(كانت) وأتباعه كما تقدم مثل (هيغل) و (شلنج) (١) و (هرتمان) (٢)
و (شوبنهاور) و (نيتشة) .

ومضمون فلسفة تلك المدرسة المثالية القول بأنه ليس في الوجود
إلا الفكر وهو علة الوجود وهو المادة بوصفها مجرد صور لها ، ولا ثمة في
الداخل أو في الخارج - وبعبارة أخرى في عالم الموضوع وعالم الذات معا -
إلا تصورات الفكر جسمها الوهم المحس لأنه لم يعثر زعيمهم (كانت) على
الشيء في ذاته كما مر بك ، ويريدون بذلك القول بأن الأشياء في كنهها
وواقعتها وصورها وسائر كفياتها مجرد صور للتفكير ليست موجودة
ما دمتا غير موجودين ، وإذا وجدنا وجدت هي الأخرى .

ويرد الواقعيون المحدثون على أولئك بأن يقولوا : إنه ليس في الذهن
إلا صور الأشياء ، في مقابل أن المثاليين يقولون : إنه ليس في الأشياء
إلا تصورات الذهن ، ومعنى ذلك أن المثالية والمادية لا تقوم أحدهما
إلا بهدم الأخرى .

وقد تفرغ عن المثالية القول بأن لاعلة لكل شيء (فكرياً ومادة)

(١) شلنج : فيلسوف ألماني ولد في درمبرج ١٧٧٥ - ١٨٥٤ م .
(٢) هرتمان : فيلسوف ألماني ١٨٤٢ - ١٩٠٦ م .

الا الارادة كما عند (شوبنهاور) ومن قال بقوله ، أو ارادة القوة عند (نيتشة) كما تفرع عنها أيضا أصحاب الروحية الحديثة وهم قسمان :

١ - قسم يؤمنون بالله والروح مثل أصحاب المذهب الروحي الحديث

٢ - وقسم لا يؤمنون الا بوجود الحياة والحياة فقط كعلة للوجود لا المادة ولا الفكر ولا الارادة ، وهم أصحاب مذهب التطور الخالق مثل (برجسون) (١) و (ستيوارت مل) و (سينسر) (٢) الذين بنوا مذهبهم على مزيج من مذهبي (ديكارت) و (كانت) في الفكر و (داروين) (٣) في التطور .

على أن ذلك المذهب الحيوي الذي يمثله (برجسون) بفلسفته لا يقول بعلة للوجود وراء الحياة في الوقت الذي لا يعلم شيئا عن أصلها ولا عن مصدرها ، وليس هذا فقط ، بل ان هذا المذهب يجعل من المادة شسبعا مناقضا للحياة ومقواما لها ، فالمادة تضع العقبات والعراقيل في سبيل الحياة وتطورها الخالق (كما يزعمون) ، ولا تدرى هذه الفلسفة أى القوتين المتكافحتين والضدين المتناظرين (المادة والحياة) ستنتصر على الأخرى ، وتصرع خصمها في النهاية .

فان وجد في فلسفة أولئك اله فيكون كاله (أرسطو) و (أفلاطون) واله (ديكارت) لا يباشر شيئا مادامت الحياة عندهم هى السبب العلي والاله الخالق ، أو يكون وجوده عندهم كما توجد الأعضاء الزائدة المندثرة في الحيوان على حد لغة مذهبهم وتعبير الدارونية ، أو كما توجد الواو الزائدة في عمرو على حد قول النحويين ، وكان ذلك المذهب بعث وعودة جديدة للاتينية الديكارتية .

وهذا المذهب التطوري الخالق ولك أن تقول مذهب الثانوية المجوسية الجديد - يذكرنا بمبدأى النور والظلام (اله الخير واله الشر) في الزرادشتية القديمة التى أحيا شسبها مؤخرا (نيتشة) حيث جعلها جزءا من فلسفته ، وأقام منها (السوبرمان) أو الانسان الجديد فى كتابه (زرادشت قال لى)

(١) هنرى برجسون : فيلسوف فرنسى ولد فى باريس ١٨٥٩ م

(٢) سينسر : فيلسوف انجليزى ولد فى مدينة دبرى ١٨٢٠ - ١٩٠٣ م

(٣) دارون : فيلسوف انجليزى ولد فى شروسرى ١٨٠٩ - ١٨٨٢ م

ونحن نقول لأولئك وهؤلاء بدورنا : ان العقل والشيء مجرد حالتين
عابرتين في الوجود وهما متقابلان متضايقان متكاملان ، وفي تضايقهما
وتقابلهما وتكاملهما الدليل القاطع على القصور الذاتي في كليهما عن
العلية المطلقة فلا المادة بعلة للوجود ولا لنفسها وما العقل في اطلاقه بعلة
للوجود ، ومعنى ذلك بل وخلاصة البحث أن فلسفة أولئك وآراءهم
ومذاهبهم تنحصر في العراك والكفاح الحاصل بين الفكر والمادة الذي كان
من أبطاله (ديكارت) و (لوك) و (باركلي) و (كانت) وتلاميذه ، أو بين
الحياة والمادة أخيرا كما في المذهب (الرجسوني) وأضرابه .

وعندنا أن الفكر ومعها الحياة والأشياء ومعها الطاقة القوة المشيئة لها
- كلها خصائص ترجع الى حالتين من الحالات الوجودية (الفكر والمادة)
متقابلين متكاملين لحقيقة واحدة هي نشاط صفات واجب الوجود الحقيقي
ومبدعه (الله) ، ذلك النشاط الذي يشملها ويشمل غيرها ، بل يشمل
أصليهما كالأشعة الكونية ممثلة في القوة ، والروح ممثلة في الانسان بما
يشمل تفكيره أو عقله .

ومعنى ذلك أن الحياة أو الروح كما نفهم كلا وكما في عالم الطبيعة
أو في كوننا الذي نعيش فيه على الأقل - مجرد حالة أو نشاط خاصة من
خصائص واجب الوجود كما قدمنا ، والقوة والطاقة الذرية مجرد نشاط
خاصة أخرى من خصائصه .

الفصل السادس

صبغة التوحيد في الفلسفة

والنتيجة أن الرأي الوجودي تغلب عليه اليوم صبغة التوحيد . فاما
توحيد للمادة أو توحيد للفكر ، واما توحيد للحياة على تقدير أنها علة .
والواقع انه ليست الحقيقة في واحد من هذه الآراء والمذاهب جميعا
للسبب والأدلة التي أوردناها على تهافتها وعدم صلاحية واحدة من المادة
أو الفكر أو القوة أو الحياة الخ للعلية ، لأنها جميعا على كل حال وعلى أكبر
تقدير حقائق نسبية ينصب عليها كلها وصف القصور عن العلية مهما
أسندت إليها المذاهب المتقدمة علية الوجود خطأ من عدم توافر شرائط
العلية فيها ، وأنها جميعا لا تعلل الوجود ولا تعلل نفسها وان كانت كل

هذه المذاهب مجتمعة تحوى بعض أوجه الحقيقة نسبيا وليست كلها .
وبعبارة أخرى لاتحوى العلية المطلقة الأولية أو السبب الكافى للوجود .

واجمالا فان مثل آراء القوم ومذاهبهم الخاطئة فى تحليل وجود الوجود كما يجىء فى الأمثلة الآتية التى زعموا فيها أن زمرة من الأصدقاء ذهبوا فى يوم عطلتهم الى احدى قرى الريف طلبا للنزهة والرياضة ، فرأوا فى حقل من حقولها (كرنبة) ضخمة استرعت أنظارهم ، وكانت بنظامها تمثل زهرة جميلة خضراء ، فأخذوا يتناظرون فيما بينهم بحثا عن العلة التى أبرزت الكرنبة على نسق يمثل زهرة (وردة) جميلة ، ثم ارتقوا فى البحث عن سبب تنسيقها الى علة حيويتها ، وكانوا متفاوتى الثقافة والمعرفة .

فقال أحدهم : ان العلة فى انبات الكرنبة وحيويتها وتصويرها على هذه الحالة انما هى طبيعة الأرض نفسها .

فأجابه ثان : ان ذلك لا يكفى التعليل ، لأن العلة الأصلية هى الماء الذى لولاه ما أنبتتها الأرض .

وقال ثالث : انما العلة فى وجودها وفى حيويتها هو الهواء الذى اكتسبت منه حيويتها بدليل أنها لو منعت عن الهواء ل ماتت .

وقال رابع : انما العلة هى الشمس التى أمدتها بالدفء واللون وحولت تربة الأرض والماء والهواء فى خلايا الأوراق الى نماء ولون وغذاء .

وقال خامس : لا بد أن تكون الكرنبة متمتعة بفكر فائق هو علة تنسيقها ونموها بل ووجودها .

وقال سادس : ان الكرنبة انما تتمتع بحياة خاصة سارية فيها جعلتها تنتفع بكل ذلك بحيث لو فارقتها الحياة ذبلت واضمحلت وصارت هشيما ورمادا ، فالرأى الذى أرجحه هو أن الحياة هى الغاية فى كل ما ترون من رواء ونماء وتفاعل واتساق بل هى العلة الخالقة لها .

ولما اختلفوا فى وجهة النظر ولم يتفق أحدهم مع غيره فى تحليل العلة التى أبدعت الكرنبة واحتاجوا الى من يتحاكمون اليه - أبصروا عن بعد رجلا يعبر الطريق متجها نحوهم ، فحكموه فى موضوع تناظرهم راجين أن يصوب رأى واحد منهم ، ولما قضوا عليه قصتهم وأطلعوه على جلية آرائهم قال بعد تودة ونظر :

انى أشهد يا اخواتى أنكم جميعا قد أصبتم كبد الحقيقة وساكلة الصواب الا قليلا ، فقال أذكاهم : وكيف نكون قد اصبنا الحقيقة جميعا مع أن الحقيقة دائما واحدة والحق واحد لا يتعدد ولا يتجزأ ؟ قال : نعم فان كلا منكم قد أصاب وجها نسبيا للحق بالنسبة للزاوية التى نظر منها للحقيقة وتظل الحقيقة فى ذاتها مع ذلك أعلى من أنظاركم جميعا ، والحق - وان كان لا يتعدد فى ذاته - ينظر اليه من أوجه عدة ، وتجمع سائر تلك الأوجه حقيقة واحدة وبعبارة أخرى ان لتلك الحقائق النسبية جميعا حقيقة واحدة مطلقة تشملها كلها فى وجودها المطلق المتوحد ، وتكون تلك الحقائق النسبية كنقط تمثل الحقيقة أو كاشعاعات حدة بازغة عنها وراجعة اليها ، ثم انها جميعا تتلاقى وتتوحد فى العلة المطلقة الجامعة .

ومن هنا فكل منكم يكون على الرأى الصواب متى عد أن رايه الشخصى رأى نسبى جزئى وان هو الا مجرد وجه من أوجه الحقيقة مضافا الى مارتاه الآخرون ، فيكون الصواب المطلق لا يعدو مجموع آرائكم ، وتكون الحقيقة ممثلة فى سائر آرائكم وان ظلت بعد أعلى منها .

ولكن الخطأ المحض هو أن يجزم أحدكم بأن نظريته تمثل الحقيقة العليا فى شمولها حالة أنها نقطة نسبية فيها ، والدليل على ذلك أن تربة الأرض والماء والهواء والشمس وحتى الحياة - كل أولئك عوامل تعاونت على انبات الكرنية ، ولكن ليس واحد منها يمكنه منفردا أن يبدع كرنية ولا حتى ينتج فجلة ! وهذا يدل على أنها جميعا خصائص تبزغ عن علة واحدة تشملها وتوحد بينها ، وتظل هى فى ذاتها متميزة بخصائصها وبنشاطها عما رآيتموه من عوامل تعاونت على ايجاد الكرنية وتنسيقها .

ويبقى عليكم الآن البحث عن تلك العلة الحفية وعرفانها .

أما اذا استبد كل واحد منكم برأيه وجزم بمطرينه الجزئية فانه يخطئ الطريق الى عرفان الحقيقة فى الوقت الذى لم ير أحدكم الا ناحية من نواحيها ووجها واحدا من اوجهها . ولم تصل جميع آرائكم لاكتشاف العلة المطلقة الشاملة لجميع ما ارتأيتموه من علل ثانوية .

والنتيجة أن هذا هو نفسه شأن أولئك الفلاسفة الذين تكلمنا عنهم وأظهرناك على مدارسهم ومذاهبهم وآرائهم فى مسألة الوجود وعلته ، وان بقى السبب الاول الكافى بعد غير معلل فى مذاهبهم وغير معروف ، ويظل العقل يبحث عن الحقيقة فى منعطفات تلك المذاهب والفلسفات غير جدوى ، لانهم عللوا السبب الاول للوجود بإمكانات ليست فى حقيقتها

وقيمتها سوى علل نانوية وحالات وجودية حادثة ، وبعبارة أخرى :
ظواهر من ظواهر الوجود الكثيرة التي يشملها في مجموعه .

وغاب عن القوم أن المادة والقوة والفكر والحياة كلها وحدات وآثار
لنشاط السبب الأول واجب الوجود الذي نبرز عن خصائص ذاته ، وذلك
هو الأمر الوجودي الذي لم يكشفوا عنه ؛ إذ تصدوا للبحث في مسألة
المسائل ، أي مسألة العلة والمعلول والعلاقة بينهما ، ولم ينتجوا بتفلسفهم
الذي تضارب وتناقض حتى عقم وتهافت تعليلا صالحا لسبب قيام الوجود
أو وجود علته سوى تلك الحقائق النسبية والأسباب الثانوية ، وهي
لا تصلح في نهاية أمرها وأقصى مفهومها الا كمنظريات جزئية مفروضة
فرضا ذهنيا أو على أكثر تقدير حقائق نسبية وجزئية لتعليل بعض
نسبيات الوجود التي يشملها في وجوده ، وما تسامت حتى تصل الى
تعليل الوجود نفسه أو عزقان علته .

فان كانت هذه الآراء كلها لا تصلح لتعليل أصل الموجودات أو
الكشف عن علتها فهل يا ترى يكون الوجود قد وجد من لاشيء أعنى من
العدم ؟

الفصل السابع

الوجود والعدم

ونحن لا نفهم ولا يفهم غيرنا من كلمة العدم الا عدم الوجود أي نقيض
الوجود وفاقد الشيء لا يعطيه كما هو معلوم وان القول بالصدفة والضرورة
مجرد تمحل سوفسطائي كما بينا في غير موضع من كتابنا هذا ، وكذا
لا نفهم من كلمة الوجود الا الوجود المطلق الثابت السابق على تعيين
ما نسميه كائنات طبيعية ، واللاحق لوجودها بمعنى أن صيرورتها تنتهي
اليه .

ولا يتصور العقل وجود شيء من لاشيء طبعا ولا صيرورة الشيء
الموجود الى لاشيء ، وانما المعقول أن يتحول كل شيء عائدا لأصله .

ولا معنى لما يسمونه عدما في العرف الا الفترة التي تسبق تعيين
العالم الكوني قبل بروزه عن علته - وذلك يتفق مع الرأي الاعتقادي كما

وضحنا في غير هذا المكان - أو الفترة التي تعقب انتقال الكائن في سبيل
صيرورته الى الوجود المطلق ثانية متطورا من حال الى حال ومن وضع الى
وضع ، ولا يمكن بحال أن العدم المطلق يصدر عنه كون مثل هذا الكون الذي
نشاهد فيه بالفعل مادة وقوة وإدراكا وحياة !

وكيف ومتى يا ترى يكون العدم أسا للوجود وهو نقيضه ؟ وأيضا
كيف يتفق هذا الرأي مع القول بأن للكائنات علة خالقة مبدعة وهو الرأي
السليم المرجح ؟

فلا مندوحة اذن للعقل الذي لا يفتأ يطلب الحقيقة كاملة شاملة في
كل شيء من وجود علة مطلقة فعالة مدركة غير الطبيعة وغير العسدم أو
الصدفة طبعاً ، وكذلك غير الحياة وغير الفكر ، ويجب أن يكون وجود
العلة المطلقة ثابتاً أزلياً أبدياً فوق المادة والطبيعة والحياة والفكر ويعمل
به وجودها جميعاً .

والنتيجة أن العدم المطلق لا يتصور وجوده ، ولا يمكن أن يكون
علة للوجود - وهو عدم - ولعل قول علماء المعتقد (الاعتقاد الدينى) أن
الله خلق الأشياء من عدم ، يقصدون به أن هذا العالم الامكانى على ما هو
عليه الآن بصوره .وكيفياته وأوضاعه كان عدماً : بمعنى أنه كان غير
موجود قبل بروذه عن ذى القدرة المبدعة الذى وجوده سابق على وجود
الكائنات لابعنى أن الوجود جبل من العدم أو نتج عنه ، أو أن العدم
أصله وهو المستحيل .

فلا مناص مع ذلك ولا محيص على أية حال من تقرير وجود سبب
كاف أولى على مطلق للوجود استمدت منه الكائنات كينونتها ثم تثول اليه
صيرورتها ، يكون هو الأصل فى كل ابداع بازغ فى الوجود وسبب كل
فعل وكل تأثير ونظام ، ويكون هو العلة الحقيقية التى لم تعلق بعد فى
سائر ما مر بنا من الآراء والمذاهب التى حللناها وبيننا قصورها وتهافتها .

وخلاصة الرأي أن الوجود فى مجموعه حقيقة واحدة لها باطن
معقول خفى وظاهر ملموس جلى ، تبذعه وتشرف عليه علة روحية مطلقة هي
أسمى واعظم تنزيهاً من أن يمانلها شيء من سائر وحدات الوجود أو مجموعة
ولا الحياة نفسها ، والعلة الأولى أزلية يسبق وجودها وجود كل شيء وأبدية
ينتهى اليها مصير كل شيء ، ومن نشاطها الروحى تنبغ الحياة ، ويزغ
ذلك الفكر الذى يتضموا فى اشخاصنا وخلال وحدات الكائنات. ومن نشاطها

الاعتدالي أيضا تلك القوة العامة الحفية التي تسمى بطاقتها كل عنصر وكل جرم ظاهر محس عن طريق انشعاع الطاقة الذرية .

بيد أن جميع خبرات العلم والفلسفة عن ذلك الوجود المطلق الى الآن محصورة فيما أنتجه الادراك الحسى والعقل من حقائق نسبية ، ولذا فهما مهمان جدا فى سبيل كشف النقاب عن حقيقة هذا الوجود أو علته الحقيقية ، فعرفانها مشوب بالقصور والتهافت عن درك تلك العلة .

ويحسن بنا فى هذا المقام ولو على سبيل الاستطراد أن نستأنس بتلك الكلمة المصرية الخالدة التى وجدت مكتوبة على هيكل (ايزيس) :

من المحال على من يفنى أن يكشف النقاب عن وجه من لا يفنى !

وأما سبب ذلك فهو من جهة الفلسفة ، لأنها تهافتت بدلا من أن تتسامى ، وقسمت الى مناهج تخصص كل منهج منها أعد للبحث فى ناحية بعينها من نواحي الوجود المتعددة حالة أن موضوع الفلسفة لو استقامت يتسمل الوجود كله باطنه وظاهره ومعقوله ومحسه .

وأما من جهة العلم فلأنه مقيد أولا بقانون الحواس الخمس ، وثانيا لأنه لا يعدو بأسلوبه ظواهر الأشياء وعلاقتها القريبة ، ثم ان الفكر والحس فوق هذا وذاك كفايتان محدودتان : واحدة تحدها المحسبات بنطاقها الضيق ، والأخرى (وهى العقل) يحدها المنطق العقلى ذو الحدود التقليدية الموروثة عن أرسطو .

ولو أضيف الى الادراك الحسى والعقل الكفاية الوجدانية الشعورية وبعبارة ثانية : خبرة البصيرة ، وبعبارة ثالثة أبين - ما يسميه النفسيون المحدثون بالعقل الباطن الذى لا يكون الادراك العقلى بجانبه الا مجرد ظاهرة محدثة من ظاهراته ، ويكون الادراك ظاهرة ثانية ، وتكون الغريزة ظاهرة ثالثة ، ويكون الذوق الفطرى ظاهرة رابعة والوجدان الفنى ظاهرة خامسة ، ويكون الضمير ظاهرة سادسة . . الخ ، ويكون مجموعها ما يسمونه بكفايات الذات الانسانية ، وأخصها تلك الكفاية العليا (١) (البصيرة) التى هى بذواتنا ألصق ولحقات الوجود وبدائنه أدرك ، وبذا

(١) تلك الكفاية المذكورة هى البصيرة أو القلب أو العقل الباطن وكلها بمعنى واحد ، وسميت البصيرة لأنها تبصر بصرا شعوريا أعمق وأبعد مما يبصره العقل ، وسميت القلب لتفليها ، فحينما توافق أحكام العقل ، وحينما تخالفه ، وسميت العقل الباطن أو الشعور الباطنى لاستبطانها وخفائها عن أفق العقل الظاهر .

يجب أن يصحح علم المعرفة الحديث وينسج محيطه الذى حصرتة الفلسفات المتقدمة فى مجرد كفايتى الحس والعقل ، ويمثل هذا التصحيح نظرتنا فى عالم الذات وفى عالم الموضوع أبعد واشمل من كفاية الإدرايين العقلي والحسى معا - أقول : لو أضيف الى خبرتى العقل والحس خبرة البصيرة لكان مجالهما فى سبيل البحث أوسع وانتاجهما فى عرفان الحقائق أعمق ، ودليل ذلك أن أهم العوامل الوجودية الخفية التى قام عليها كيان الوجود الطبيعى هى القوة والحياة والفكر ، فالقوة بطاقتها تشيى الأشياء ، والحياة تكمل عمل القوة ببناء الأجسام الحية وتطورها وترقى بها ، والفكر ينسق كل ذلك وينظمه وكلها غيبيات لا يدركها الحس طبعا ، والعقل يحار فى ادراكها حتى تعاونه البدائى والأوليات العقلية فتلحقه بأفاق الشعور البصرى أو الذوق الوجدانى :

فيدرك العقل المنطقى المعلوم حينئذ أنه لا يعلم عن حقائق الوجود المستنبطة فيه الا قليلا ، ويدرك الحس مع ذلك وبعبارة أخرى الإدراك الحسى أن تلك الحقائق مما لا يقع تحت تناوله ، لأنها ليست من نوع الاحساسات التى يتأثر بها ، والا فهل أدرك العلم وهل أدركت الفلسفة بأسلوبها الحاضرين شيئا عن حقيقة الفكر بنفسه أو ماهية الحياة أو كنه القوة العامة ؟ الجواب بالنفى طبعا !

ثم ان الفكر - وان كان يقوم كنقطة اتصال بين الذات وبين الموضوع الخارجى - تشمل الذات الانسانية وراء ادراكه ووراء الإدراك الحسى معا عالما عظيما خفيا هو موطن المشاعر العليا كالبدائى أو الأوليات العقلية والالهام الفنى والايمانى ، وكل منازع القلب ومنازع الوجدان مما ينصب عليه اسم البصيرة أو ما يسميه السلوكيون المحدثون اجالا بالعقل الباطن . وذلك الضرب من الكفايات الخفية مما لا يدرك مدى لذه العقل المنطقى المعروف ، ولا تقع عليه طبعا خبرة الحواس مجتمعة (الإدراك الحسى) بأية حال مع أن تلك المشاعر والوجدانات حقائق موجودة فى تصميم ذواتنا ولها أثرها فى الكيان الخارجى ، بل قل تأثيرها البارز فيه ، ومع ذلك يضيق مجال البحث العلمى والفلسفى الحاضر ذرعا بإدراك علائقها بعضها ببعض ، بله حقيقتها أو ماهيتها . ثم ان العقل والحس معا يجهلان حقيقة كيفية الاتصال بين الذات العاقلة والعقل ، وبين العقل والاحساس ، وبين الاحساس والأشياء الخارجية فضلا عن كيفية اتصال تلك الحقائق كلها بالعلة الأولى .

والدليل على صدق قضيتنا هذه تردد العقل مع آل خبراته الذاتية والموضوعية ، أو قل قصوره فى عالمى الفلسفة والعلم - عن ابتداء الرأى

الجامع والحكم الشامل المنتج الذي يطمئن له القلب ويسلم به الشعور اذا طلب اليه ابداء الرأي الاصيل في تعليل الوجود أو عرفان علته أو على الأقل عرفان غور الحياة أو مبدئها ، أوفقه العقل بعلمته الأولى وبالذات الانسانية التي هي نبعه ، أو بالذات المطلقة المبدعة له ولسائر الوجود - تلك الحقائق التي طالما خاطبت العقل والوجدان وتعرفت اليهما عن طريق البصيرة ، وطالما ظهرت بخصائصها وراء كل خبرة عقلية أو حسية وخلف كل حادثة وظاهرة كونية وكل قانون وكل نظام خلال تلك النصب والأشباح القائمة التي يسمونها في مجموعها شيئية الأشياء .

نقول ان تلك الحقائق الوجودية الخفية المتعددة التي تلو عن متناول منطق الحس ومنطق العقل معا والتي لا سبيل الى الاستئناس بمعرفتها أو التطلع الى ادراكها الا بمعاونة البصيرة للعقل والحس ، وبعبارة أخرى الا بمنطق كامل - تكون كفاية الحس وكفاية العقل ثم كفاية البصيرة الوجدانية .

وبعد : فاذا كان هذا هو حال العلم في عصرنا وحال الفلسفة المحدثه أيضا من الحيرة والاضطراب والتهافت أمام أغاز هذا الوجود وحقائقه الخفية - فكيف جاز للماديين ومن اليهم من واقعيين وآيين أن يحكموا باسناد عليا الوجود المطلقة للمادة حالة أن وجودها بالنسبة لوجود القوة لا يعادل الا وجود الثلج بالنسبة لوجود الماء ؟ وناهيك بتحطيم الذرة الذي جعل من المادة والحركة والطاقة مجرد أشباح ماثلة تحركها القوة العامة ، وكيف جاز للمثاليين أو العقليين اسناد علة الوجود للفكر أو العقل ، وقد رأيت مبلغ قدرة العقل على مواجهة الحقائق العليا للوجود ، ومنها حقيقته هو نفسه فضلا عن العلة الاولية ؟ وما الذي صوغ للاثنين أن يشيدوا فلسفة طنانة رنانة على دعامتين متهافتين (المثالية والمادية) ، وأن يجعلوا منهما جوهرين مقومين معا للوجود بل علة له ؟ واذا صدق القول بأن المبني على الفاسد فاسد أيضا كان ذلك كافيا في التدليل على فساد الأصلين الذين اعتمدت الاتينية في أساسها هذا .

وكيف أباح التطوريون (البرجسونيون) لأنفسهم أيضا (في مذهبهم التطور الخالق) اسناد علة الوجود للحياة وهي مجرد صفة لكائن أول أو علة أسمى منها وهي أصلها فضلا على أنهم يفرضون أن المادة تقاوم الحياة وتحاول تعطيلها في تطورها الخالق ؟ فاذا كانت علة الوجود بأسره تقاومها المادة التي هي أضعف ظاهرات الوجود وجودا كما مر بك فهذا وحده دليل على مبلغ ما وصل اليه مثل هذا المذهب أيضا من ضعف وتهافت .

وكيف خيل للواحديين الحلوليين أن العليّة المطلقة بكل جلالها
ويسمو رتبتهما الوجودية عن سائر معلولاتها تحل في احياء وحدات الكائنات
أو في مجموعها الطبيعي الممكن المحدود؟ وأخيرا كيف جـسـاز لغير هؤلاء
وأولئك من صغار المفكرين اسناد علة الوجود في مجموعته للطبيعة نفسها
أو لظواهرها أو قوانينها أو للضرورة أو للصدفة وما الى ذلك من هراء
القول وسخيفه وأبعده عن الحقيقة؟

ليس كل ذلك يدل على أن حقيقة الوجود أو علته الاولى مازالت
بعيدة المثال على وسائل البحث العلمى والفلسفى فى عصرنا الحاضر كما
كانت فى العصور السابقة تماما؟

على أن بعض ذوى العقول الراجحة فى العصور الحالية كانوا يعرفون
عن الحقائق الخفية للوجود ما لم تبلغ اليه وسائل علمنا الحاضر ، ومنهج تلك
الفلسفات التى تعددت وتشعبت مع تعددها لا تتناول الوجود فى اطلاقه ،
وانما هى تقتصر على بعض ظواهره ، كالمادة أو الحياة أو الفكر مثلا .

وزد على ذلك أن أسمى نتائج العلم والفلسفة الحاضرين لاتعدو لهذا
السبب نفسه - نطاق المحسّات (فى العلم) أو المحسّات وبعض المعقولات
(فى الفلسفة) مع ميل الفلسفة والعلم معا الى جعل الحقائق الوجودية
كلها حقائق طبيعية تبعا للتأثر بالمذهب المادى الذى شمل أوروبا تقريبا
فى العصرين الثامن عشر والتاسع عشر ، ومن أمثلة ذلك نسبة المبدأ
الحيوى مثلا الى علل تشرىحية وفزيولوجية (١) وسلب علم النفس رتبته
كأساس من أسس فلسفة ماوراء الطبيعة ، وجعله علما طبيعيا يبحث فى
ظواهر السلوك الحيوانى والانسانى تحت اسم السلوكية بغض النظر
عن البواعث الباطنية لتلك الظواهر التى لا مستقر لها الا الذات نفسها .

وناهيك بتواطؤ العلم الحسى والفلسفة الواقعية معا فى القرن الثامن
عشر وبعض التاسع عشر على جعل الوجود وما فيه أعلاه وأدناه . محسسه
ومعقوله وعلته ومعلوله - مجرد آلة تسير بحركة ذاتية لا الى غاية أو
مقصد تخلقها الصدفة وتسوقها الضرورة الى غير نهاية .

وقد سلحت الفلسفة المحدثّة على تعدد مناهجها العقل بفتنسون من
الجدل وضروب من السفسطة مما يخيل اليك عودة عصر (بروتاغوراس)
وأمثاله من السوفسطائيين القدامى ، بل قد صار أهل العصرين المذكورين

(١) علم وظائف الأعضاء .

أشد سفسطة ومغالطة للحقائق من أسلافهم ، وذلك لترقى أسلحتهم العلمية والفلسفية والمنطقية عما كان عند أولئك .
ولن تكون نتيجة ذلك طبعاً الا الشك والاحاد .

وقد زاد الحال سوءاً شدة ثقة أكثر الناس بالحس والمحسبات لاعتيادهم عدم الاهتمام الا بما تقع عليه حواسهم مما يتصل بأسباب معيشتهم المترفة ، وكان ذلك ديانة مقررة أو فلسفة عامة حتى صار سواد الناس وكأنهم لا يبصرون الا بحواسهم ولا يعقلون الا بحواسهم ولا يفكرون الا بحواسهم .

وقد أفضى هذا وذاك برجل الشارع بل بأنصاف المنقذين الى ألا يدينوا الا بوحى حواسهم وادراكهم الحسى فقط وينكرون كل ما وراء ذلك تقليداً لأسلوبى العلم والفلسفة الحاضرين بما يساوى تماماً عقيدة الوثنيين القدماء فى وثنيتهن وتمائيلهم وأحجارهم ، أو قل انها وثنية علمية وفلسفية فى مقابل الوثنية الدينية الاعتقادية السالفة .

فان قلت ان ذلك طبعاً كان كرد فعل للفلسفة المثالية التى أرادت أن تجرد الاشياء من واقعيتهما ، وتجعل الوجود كله فكراً مجرداً هو الإدراك وهو الشيء وهو علتها - فانى أقول لك : وما ذنب الحقيقة نفسها فى ذلك الخطأ ؟

فان قلت كيف يخطئ كثير من علماء عصرنا وفلاسفته الهدف فى تعليل الوجود وعرافان علتة الحقيقية مع أن لهم عقولا راجحة وكشوفاً عظيمة فى ميدانى العلم والفلسفة ما خطرت على بال المتقدمين ولا جالت فى باحاتها أحلامهم ؟

قلنا : نعم ، هذا ما لا شك فيه ، ولكن الخطأ لم يأت من قبل ذكائهم أو من عدم رجاحة عقولهم ، وانما هو آت من أن فريقاً كبيراً منهم بل أكثرهم يصدرن فى نظراتهم للوجود وأحكامهم على أصله وعلته عن الحواس والحواس فقط ، وذلك لاعتقادهم أن التجربة العملية الموضوعية هى كل شئ أو على الأقل هى المقياس الاعظم لفهم حقائق أعيان الوجود ، فتشبيثهم هذا بالحس والمحسبات فقط يجعل من خبرتهم خبرة ظاهرية بحيث لا تلمس حقائق الوجود ولا تصل الى حرمها الحفى المقدس .

بيد أنه لا معدى للانسان عن عرفان ذاته وعرافان مبدعه ، وتلك خبرة باطنية لها منطقها ووسائلها ، وهذا وحده يبين لك جلياً أن خطأ القوم فى نظرتهم للوجود وفى ذواتهم مع تقدير رجاحة عقولهم وسمو

مداركهم آت من جهة المذهبية أى الاعتماد على الحس والحواس والتجربة الحسية فقط حين تكوين فكراتهم عن الوجود .

فان رد أولئك العلماء أنفسهم بأن هذا هو اسلوب العلم وقانونه لأن العلم موضوعى تجريبى قلنا : هذا صحيح ، ولكنه لا يقوم عذرا فى عالم الفلسفة وعالم الادراك ألا تعتمد الا على قانون الحواس الحسنى الصحيح للحقائق ، ولا سببا ينبئ عليه اطراح كل خبرة أو معرفة لا تكون موضوعية بحتة ولا تعتمد الا على قانون الحواس الحسنى .

ومما لا يخفى أن التجربة الموضوعية هى بعض ضروب المعرفة ، وليست كلها ، بل انها أول درجات سلم المعرفة العامة .

الفصل الثامن

واذن فلا بد للعلم ولل فلسفة من الاستئناس بعالم الوجدان

ولا بد للعلم فى مثل هذا المجال من أن تعاونه أمه الفلسفة العليا ، وبعبارة أخرى الفلسفة الجامعة الشاملة (التى أكبر ظننا أنه عقها) فتأخذ بيده الى آفاق أسمى تتصل بعالم الخبرة الذاتية والتجربة الباطنية لا يتيسر له ولوجها أو اكتناه كنهها الا أن يترقى بنظرته الى ما وراء الحس والحواس !

ولا بد للفلسفة الحاضرة أيضا فى شكلها الحسى والمالى سى والعلم معا من أضواء تشع على جميع مناهجها من عالم الذوق والبصيرة ، وبعبارة أخرى من عالم الوجدان والمعتقد الصحيح ، فتتير للعلم والفلسفة معا سبيل المعرفة العامة الكاملة .

والدليل على ضرورة ذلك لاهل العلم واهل الفلسفة فى عصرنا أن ما يسميه الناس بالعقل الباطن ، ذلك الكائن الحفائى المجهول الكامن فى قرارة ذواتهم - هو العقل الاكبر الذى يسيرهم ويرشدهم ... فى الحقيقة - برغم وجود العقل الظاهر ، دون أن يقدرُوا أن عقولهم التى يسمنونها واعية ان هى الا بصيص ضئيل ينبعث عن أضواء ذلك العقل الكبير المتعسدد النواحي (العقل الباطن) وأن الفلاسفة والعلماء جميعا سواء منهم من كان واقعا أو مثاليا انما هم مناطقة وتجريبيون فى قاعات تدريسهم وفى مختبراتهم

العلمية فقط ، وهم فيما عدا ذلك من سائر شئون الحياة انما تسيروهم العاطفة وتؤثر عليهم حوافز واستجابات عقولهم الباطنة ومشاعرهم الوجدانية ، فهم فى كل ذلك عاطفيون واعتقاديون كسائر الناس . فان لم يصادف انعطافهم أو اعتقادهم مثلا جديرة بالانعطاف أو الاعتقاد كالدين أو الحب الصحيح أو الفن الجميل مثلا انصب عطفهم أو اعتقادهم دافقا على صيغ متعددة متباينة ولو من الوهم والخيال لاشباع تلك العواطف الفطرية المتأججة فى أفئدتهم ، وبعبارة أخرى : ان الواحد من هؤلاء لا يعتقد ولا يؤمن بشيء أبدا مما يعتقد أو يؤمن به الناس . وربما لا يابه بالحب السامى أو الوضيع ، وقد يسخر بالشفقة والعطف وما الى ذلك ويعدو ضعفا بشريا .

كل ذلك التزام ، والتزام فقط للتقاليد التى يحتمها عليه منهجه الفلسفى الحسى أو العلمى والتجريبي وأمام تلاميذه وفى معمله فقط كما قدمنا ، ولكنه هو نفسه تعتوره فيما عدا ذلك - انعطافات جميع الناس ، بل ضعف سائر البشر بما يدعو الى مسيس حاجته أيضا للاستعانة بقوى الوجود الخفية مما وراء الحس والمحسّات تدفعه وتقويه على اختراق مشاكل الحياة وتخطى عقباتها المتعددة ، وبعبارة أخرى الى الايمان بقوة أسمى منه ومن عقله وحواسه جميعا .

ونخرج مما تقدم بنتيجتين :

الاولى : أن فى الوجود أسرارا لا يقع عليها الحس ولا يكاد يدركها مجرد العقل العلمى أو الفلسفى (المعروف) ، وأن للوجود فى مجموعه حقيقة متوحدة خفية تشع بأضوائها باطنيا على سائر وحدات الكائنات وخصوصا العليا الداركة منها ، فتلهمها وتهديها ، وتقدم لعقولنا المعروفة بدائنها العقلية ونتائج منطقها السامى ، فتشاهد تلك الحقيقة فى جمائن أضوائها وفى انسجام توحيدها - بصائرنا ثم عقولنا وبعد ذلك حواسنا فى آثارها الظاهرة ، كما يشهد البصر نور الشمس طالعة فى رابعة النهار .

والاخرى : أن تلك الحقيقة الروحية الخالصة تهيم على سائر البصائر والعقول والمشاعر والاحاسيس ، ثم على سائر أعيان الموجودات ووحدات الكائنات الظاهرة والباطنة ، لأنها المقومة والمحركة ولها الصيرورة أيضا، وهى تعمل كعلة مطلقة فى الوجود البازغ عن نشاط خصائصها حالة أن ذاتها محجبة بنشاط تلك الخصائص الذى يحرك سائر الكائنات كفاعلية

فيها خلف أشباح الصور والمظاهر ، كما تعمل الحياة في سائر خلايا الكائن الحي وأعصابه وأعضائه وهي مع ذلك ليست جزءا من تلك الخلايا والاعضاء ، ولا هي وظيفة من وظائف ذلك الكائن ، ولا يمكن أن يعثر لها على أثر بأية تجربة حسية ، كالتحليل أو التشريح مثلا .

وتترتب على هاتين النتيجةين نتيجة ثالثة هي : أننا لو أردنا أن نعرف حقائق الوجود أو علته المطلقة معرفة أشمل مما نعرف ومما نعتقد ونعتقد من مذاهب فلسفية طبيعية - فلا يكفي في ذلك طبعا مجرد التجربة الحسية الموضوعية وحدها لتقيدها بالحواس التي لا نعرف أكثر من حدود الأشياء كالصور والكيفيات والأوضاع والاحياز الزمانية والمكانية ، ولا مجرد المنطق العقلي أيضا ، لأن الحقيقة تظل مستتبطة خلف أوليات العقل ومدركاته كما تستبطن المدركات العقلية خلف مظاهر الأشياء تماما .

بيد أننا لو أردنا العرفان الكامل للوجود شاملا يجب أن نوجه سائر كفاياتنا الانسانية وجميع خبراتنا الذاتية والموضوعية ، فتعمل متكافئة متعاونة في سبيل درك الحقيقة وترقية معلوماتنا عن هذا الوجود العجيب .

وأنت تعلم أن الحس والحواس وبعبارة أخرى الإدراك الحسي ليس هو كل ما في الانسان من كفايات يعالج بها المعرفة ، ولا الإدراك العقلي أيضا ، وأن وراء الإدراك الحسي والعقلي كفايات عدة كامنة في الذات كقوى لها أظهرناك على بعضها (١) ، وبعبارة أخرى ان المعرفة الكاملة المطابقة لحقيقة الواقع في هذا الوجود لن تنال الا بمنطق الحس وبمنطق البصيرة جميعا .

أما مجرد المعرفة الحاصلة عن منطق الحس فقط فلا تؤدي الا الى مجرد الظواهر الكونية المحسنة ، وكذلك مجرد منطق العقل لا يؤدي الا الى نتائج عقلية نسبية كثيرا ما كانت ماثارا للجدل الطويل العريض في المسألة الواحدة ، وكذلك كانت أيضا سببا في افتراق أهل المذهب الواحد أو الملة الواحدة الى شيع متعددة ، وكل من تلك الشيع والفرق له سند وحجة من المنطق العقلي سواء كانت مقدماته ونتائجه فاسدة أو صالحة .

(١) كالهام البصيرة أو العقل الباطن أو الشعور الذاتي أو الوجدان وما الى ذلك .

وحسبك مثالا على ما يؤدي اليه « اعتبار » كفاية واحدة من كفايات
الانسان معيارا للحقيقة أن المنطق الحسى لما ادعى أنه المقياس الوحيد للحق
ترتب على ادعائه هذا حدوث موجة جارفة من الإلحاد والشك والسفسطة
طغت على عالمي الخلق والمعتقد ، بل وعلى عالم العقل نفسه (عالم الفلسفة)
بل وعلى عالم الروحية جميعا ، تلك الحالة التي جعلت الانسان لا ينظر
فى عالم المعرفة الى مدى أكثر من مدى أنفه أو ما تحت رجليه وما هو واقع
فى محيط بصره مما يسميه الواقع المحس !

أقول : قد حدثت تلك الموجة أو قل العاصفة الهوجاء بكبار المفكرين
من الفلاسفة والعلماء الى اعتناق المتألمة والاكبار من شأن العقل أو الى
التصرف الدينى كرد فعل لطغيان الظواهر المادية المحسنة والحواس على
عقول الناس ومشاعرهم وعقائدهم .

وكذلك المنطق العقلى لما ادعى شموله للحقيقة دون غيره أدى ادعاؤه
هذا الى احدى نتيجتين : اما المتألمة المطلقة التى لا ترى فى العالم من حقائق
سوى العقل ، واما الى الشك المطلق الذى لا يبقى ولا يذر على فكرة أصيلة
أو معتقد ، مع أن قلب الانسان أو سمه بنهته أو بصيرته قد يدرك من
الحقائق الوجودية ما لا يمكن أن يحلق فى جره. أو يدرك مداه العقل فضلا
عن الحس ، وبالأخص كل ما يتعلق بأمثال العاطفة أو الضمير أو الايمان
من شئون ووجدانات ، وأن العقل مع تقديرنا له فى حدود منطق السليم
كفاية واحدة كغيره من كفايات الانسان ، وهو وحده دون أن تشد أزره
بقيتها غير مأمون الخطأ فى أحكامه .

و صدقنى أن عالم التفكير فى ميدان الفلسفة والعلم فى زماننا هذا
الذى يبرأ فيه أكثر طلاب العوم العصرية من كل ما هو عاطفى كالاعتقاد
الدينى مثلا ، أو المسلك الخلقى - قد أصبح هو الآخر عالما اعتقاديا تقليديا
وان كان من نوع آخر ، وعلى الأخص فى ميدان العلم حيث يتعصب أنصاف
العلماء وتلاميذهم للاعتقاد بنظريات العلم وقضاياها - كما لو كان العلم
عقيدة دينية - تعصبا يفوق تعصب المتدينين أنفسهم لدينهم !

الفصل التاسع

العقيدة العلمية الجديدة وتعصب العلماء للعلم

يبد أن العلم نفسه لم يجاوز ولم يتخط منطقة تجاربه الحسية في ظواهر الكائنات ، ولم يدع غير ذلك كالأحاطة بما وراء الظواهر من الأسرار والغيبيات التي تخرج عن موضوع بحثه ، ويختص بها ميدان الفلسفة أو الدين .

ولكن ماذا تقول لأولئك المتفهمين بدين العلم ؟ وما رأينا العلم نفسه قد دعا الى ديانة أو تعصب لعقيدة خاصة ، ثم ينسبون له - من عند أنفسهم - عقيدة مضمونها : ان زمن التدين قد انقضى ، وانهار بناء الروحية بمعلوم العلم ، وان العلم قد كشف عن سر الألوهية التي يدعيها عالم الدين والخلق ، وكذا سر الحياة والفكر والقوة ، وعلم ماهية كل ذلك : فاكشف عدم وجود اله للوجود بالمرّة وأن لا علة للكائنات بأسرها سوى المادة ، ولا عامل حقيقي في الوجود الا الضرورة ، وليس له من خالق الا الصدفة ! :

هذا قولهم وذلك حكمهم الذي يبرأ منه العلم وساء ما يحكمون وبطل ما يافكون ، يدعون ذلك، ويرجفون به على حين يقف العلم المظلوم مشدوها حائرا أمام عجائب تلك الكائنات البديّة وسر الوجود المحجب بالالغاز ! بل طالما صرح العلم بأنه ليس من اختصاصه الحكم بوجود حقائق فيما وراء الطبيعة أو الحكم بنفي وجودها ، وأنه بعيد بطبيعة أسلوبه وموضوع بحثه عن أن يتناول مهاييا الأشياء !

ولكن ماذا تصنع أنت أو يصنع العلم الحقيقي أو رجاله الصادقون مع أشباه العلماء وأششيعاهم ومقلديهم تقليدا غير مبصر اذا ادعوا تلك الدعوى العريضة الباطلة ، وجملوا للعلم مالا قبل له به من خزعبلاتهم الموهة ؟

ثم ماذا تقول لهواة الإباحية والإلحاد ومعتنقيهما بمجرد التقليد دون معرفة ولا علم ؟

هذا ولنعد الى مجرى بحثنا الذى انتهينا فيه الى اثبات تهاافت
الفلسفة المحدثنة بعد أن تفرعت وتشتت ألفتها واكتفت بالقصور والعجز
عن تعليل الوجود أو تعيين علته بمناهجها الحاضرة المتفرقة التى لا تلابس
الا جزئيات الحقائق ونسبياتها وصغائرها مع اعتراف العلم بأن أسلوبه
لا يتناول حقائق الأشياء أو عللها الخارجية عن موضوع بحثه فضلا على
تدخله فى اثبات علة للوجود أو نفيها وترك ذلك للفلسفة وللدين !

وبعد

فاذا كانت المادة مجرد ظاهرة للقوة الذرية وليس لها فى نفسها وجود
حقيقى ذاتى كعلة لنفسها أو لغيرها .

وإذا كانت مثالية أفلاطون والأفلاطونيين محدثين أو قداماء وكذا
الكانتيون والسابقون على « كانت » كالتصوريين والعقليين أو اللاحقين
بعصره أو المتأخرين عنه من أتباع مدرسته سواء كانت مثاليتهم مطلقة أو
ذاتية أو ارادة تشاؤمية (شوبنهاور) أو ارادة للقوة (نيتشة) - قد
تشعبت كلها وتهاافتت وعلى الأخص عندما نقد العقل نفسه فى فلسفة
زعيم المثالية المحدثنة « كانت » فى (العقل النظرى) .

وإذا كانت اثنيئية (أرسطو) و (ديكرت) وأتباعها غير معقولة
لأسباب وأدلة تقدمت .

وكذاك واحدية (اسبنوزا) و (مالبرانش) وكثرة (ليبنتز) .

وإذا كانت هذه المذاهب الفلسفية الكبرى جميعها - مادية أو مثالية
أو اثنيئية أو حلولية - مناقضة فى الواقع وفى المنطق السليم للحقيقة
ومباينة لكشوف العلم الحديث وعلى الأخص أيلولة المادة الى القوة الذرية
كظاهرة لطاقتها ، وأيضا المثالية بسبب استحالة أن يكون الفكر أصلا
للمحسبات جميعها وعلة للوجود كما فى المثالية المحدثنة وكما يدعى مؤلهاة
الفكر ، وكذا الاثنيئية المركبة من الفكر والامتداد (المادة) لما فى الوجود
مع شموله من وحدة لا تنقسم .

وإذا كان عزو ايجاد الأشياء الى طبيعة الأشياء نفسها أشد استحالة
وأعظم بطلا ، وكذلك الصسدفة والضرورة لفظان أجوفان لا يحملان فى
مضمونها معنى جديا .

وإذا كان العلم هو عدم الوجود ونقيضه .

أقول : اذا كان ما تقدم كله كذلك - فمعناه أن الوجود في مجموعته وأصله لم يعلل بعد ، وما زالت علته مجهولة للعقل الذي يجب أن يعرفها بل ومن أخص خصائصه أن يعرفها ويدل عليها ، بل وما خلق الا ليستمد منها النور ويتقرب اليها « باعتبار » أنها علته وسببه .

وعلى فرض وجود المادة كذرات تشبيآت أو طاقة سريعة من القوة تكثرت ، وعلى فرض وجود الطبيعة كصفة جامعة لطبائع وخصائص الكائنات الطبيعية التي جبلت عليها ، وعلى فرض ضرورة وجود القوانين لتفسير الحوادث وظروفها وعلائق تلك الظروف كنظام من أنظمة الوجود والاعتراف بوجود الفكر لادراك كل ذلك ووجود الحياة كملة لتتعقل والشعور والنماء والتطور ، والتسليم بوجود هذه الكائنات وكيونتها جميعا ضمن ما يحتويه الوجود في شموله مع تجريدها بتاتا من صفة العلية للوجود طبعاً ، تلك العلية (الالوهية) التي لا تصلح لها ولا تتوافر فيها شرائطها - لا المادة كأشياء واقعية ، ولا القوة كأصل لها ولا الفكر كقوة ادراكية من قوى الوجود ولا الطبيعة كاسم آخر لها للالوهية) .

أقول : مع التسليم بكل ذلك فهل تغني هذه الحقائق كلها - مع قصورها الظاهر - عن وجود علة أولية وغائية مطلقة (الله) تشملها كلها في وجودها المتوحد المطلق وتقوم بقدرتها هذه الكائنات الظاهرة المشهودة التي تطبعها الوحدة بطابعها الخاص وبنشاطها الذي لا يتناهي ؟

وآلا تكفي كل تلك الدلائل الناطقة في أن يفقه الانسان أن واجب الوجود (الله) كان منذ الأزل واحدا الى الأبد ؟

وهو العلة العليا المطلقة البارئة المبدعة المقومة للوجود ، وهي التي كانت وتظل تدبره وتشرف على سائر نظمه ، واليها أيضا مصيره ، وقد جبل الانسان بما فطر عليه من نزوع للمعرفة على أن يبحث عنها كسبب أولى للوجود وعلى أن يعرفها !

فاذا كان لابد من علة للوجود - وهو ما لا شك فيه - فما الذي يمنعنا في ضوء ما قدمنا من بيان وتفصيل ، وأيضا في ضوء المنطق السليم وفي رحاب ما كشف عنه العلم اللثام من حقائق ، من أن نقول :

ان المادة والقوة والفكر والحياة والكون في مجموعته وسائر ما طبع عليه من طبائع ؛ وما فيه من قوانين ونظم ، وظواهرات متفاوتة النسب والأوضاع والعلائق - ان كل هذه مجرد مظاهر عابرة مختلفة ، لعلة واحدة

شاملة هي أسمى وأنزه وأشمل من تلك الكائنات جميعها (هي الله) ،
وهي السبب الأول والعلّة التي تصدر جميع الكائنات والموجودات عنها
كآثار لصفاتها المقومة بذاتها ، وتكون كلها كنشاط لفاعلية تلك الصفات
(الالهية) ثم تتول متحوّلة ومنظورة اليها •

ولماذا لا تكون تلك العلة نفسها هي المشيئة للأشياء والمنظمة للقوة،
والضابطة للقوانين ، والمسيطرة بقدرتها ووعيتها على عالم الأشياء وعالم
الفكر جميعا ؟

ولماذا لا تكون هي بذاتها العلة الروحية الواعية المطلقة التي تمدنا
وتمد سائر الكائنات بالوجود والحياة أو الروح وبما فينا وفي الكائنات
من خصائص ادراكية واقتدارية بحيث لا تكون حياتنا التي نتمتع بها
وعقلنا وسائر مافي ذواتنا من مدارك ووجدانات بجانب صفات تلك الذات
(الالهية) الكاملة وهي العلة الغائية الا كوضات خاطفة مستمدة من
نورها المعنوي الأولى المطلق تتلقاها شخصياتنا بجميع قواها وكفاياتها من
احساس وادراك وبصيرة - كما تتلقى سائر الاقطاب والموصلات الكهربائية
في جميع الانحاء والاتجاهات الطاقة والتيار المشع والمحرك من مركز القوة
العام المنبث في المحيط الأعظم للطبيعة ؟

وما الذي يمنع وقد ظهر لنا جليا قصور المادة والفكر وعجزهما عن
تعليل ذاتيهما وتعليل كيفية وجود الوجود فضلا عن تبين علته من أن
تكون المادة والفكر حالتين متغايرتين متقابلتين ومتكاملتين من حالات
الوجود تبرز كلتاهما كما قدمنا عن عامل واحد هو نشاط صفات تلك
العلّة الأولى (الله) الشاملة ؟ وكذلك القوة والحياة تكونان حالتين أخريين
متلازمتين متكاملتين لذلك النشاط نفسه ، فتمهد القوة للحياة بتكوين
الذرة والعنصر والمادة ، وتكمل الحياة فعل القوة بالنمو والادراك والتطور
والترقى •

ثم أليس يدلك كل ذلك النظام والترابط والاتساق والتوحد
والابداع في الوجود على علته الاصلية المتوحدة (الله) التي تتمركز في
الوجود المطلق مع التنزيه وعدم التحيز كذات سببية عليّة متوحدة ،
وتتمتع ذاتها بخصائصها العليا ، وكلها صفات وخصائص تلقائية ذاتية
لها ، وهي من الشمول والثبات والقدم والإطلاق والفاعلية بحالة تجعلها
المصدر الأول لكل متكون سواء كان الكائن حيا أو غير حى وروحا أو عقلا
أو مادة أو غير ذلك ، وتتوحد في صفاتها تلك الحقائق الجزئية ، فتصدر

عنها وتسمو اليها لأن صفاتها الأزلية الأبدية ومنها الحياة والوعى والارادة والقدرة بأوسع معانيها وهي تمد سائر الكائنات بالحياة والقوة والطاقة والحركة فتبرز عنها الحياة فى الكائنات الحية كمبدأ حيوى ذاتى ، ومعها الفكر كمبدأ ادراكى أو ارادى من وجه ، والقوة ومعها المادة كنشاط فاعلى واقعى من وجه آخر بالحالة التى تدل كل متمتع بمسكة من عقل أو منطق سليم على أن حقيقة الوجود وعلته أعلى وأعظم اطلاقا وشمولاً من المادة والفكر ومن القوة والطاقة والحياة جميعاً وما بين أولئك من علائق ونظم !

وعلى هذا تكون القوة الكونية بسائر حالاتها وطاقاتها سواء كانت كهربية أو مغناطيسية أو اشعاعية أو حرارية أو صوتية كعوامل تمهيدية أولية للتكوين ، وتكون المادة كظاهرة لتشويش الأشياء بالطاقة ثم يلى ذلك الحياة كمبدأ مقوم ومنظم ومطور للكائنات الحية .

والفكر (فكرنا) يقع فى تلك السلسلة من العوامل الوجودية كوعى ذاتى وهب لنا لادراك حقائق الأشياء البادية له فى الطبيعة وعلائقها ونسبها ، ويكون من أعلى وظائفه وأسمائها ادراك مبدعها ومبدعه .

وبهذا وذاك تكون آثار وخصائص ثانوية تالية منفصلة للصفات (الالهية) الأولى العلية الفاعلة ومجرد عوامل تعمل فى هذا الكون الممكن صادرة عن النشاط الأولى البازغ عن صفات واجب الوجود ومبدعه ^{الاسمى} .

تلك الذات الكاملة هى قطعا علة الوجود بأسره ، وكانت أزلا موجودة فعلا بذاتها وسائر صفاتها وجودا ذاتيا سابقا على وجود الاكوان ، وكانت متمتعة بخصائصها المتقدمة ذات الفاعلية المتوحدة وان تنوعت وسائلها وأساليبها وعلائقها .

وبذا تكون تلك الخصائص الغنية بسائر ضروب النشاط الحيوى والادراكى والارادى والطبيعى هى التى كونت شينية الأشياء وقدرت لها حركاتها ومبادئها وغاياتها ، ويسرتها للقيام بسائر وظائفها ، ولا سيما أن وجود خصائص الذات العلية ضرورى لوجود الكائنات الممكنة ولتعليل وجودها وتفسير غاياتها فى تحولها وترقيها .

ثم ان نشاط تلك الخصائص الذى يتخذ من مجموع الكائنات والحوادث محيطا لأفاعيله العجيبة ومسرحا لتصرفاته انما هو فيها مخصص بارز الآثار وان كان فى الوقت نفسه يجعل من شينية الأشياء أسستارا

وحجبا تختفي الحقيقة وراءها ، وتنحجب الا عن العقول الراجحة
والبصائر النيرة ، ويقوم فى سائر الآثار الامكانية للحقيقة الوجودية
الثابتة دليلا على وجودها وفعاليتها، وبرهانا ملزما للعقل والقلب بالاعتقاد
بل واليقين بأن الذات التي تلك صفاتها ولها مثل ذلك النشاط العام
الغامر - هي الحقيقة العلية المتوحدة الكاملة ، وهي أيضا ما تسميه
الكتب الالهية برب العالمين .

كيف لا وهي الحقيقة العليا المطلقة التي تعلل وجود ذاتها وتعلل
وجود الكائنات وتتوافر فيها شرائط العلية بتمامها ؟ ثم انها تعلل فى
الوقت نفسه - بنشاط خصائصها - سبب بزوغ الكائنات وكيفية
تدرجها فى الوجود ثم تحولها وترقيها ، وتعلل أيضا سائر ما تحويه
الكائنات من قوى وقوانين ونظم ، وهي أيضا الغرض الاعلى الذى ينشده
قانون التطور والترقى والغاية العليا لمدى ترقيه وتطوره .

وقد برهنت بذلك كله على أنها هي العلة الواحدة المطلقة التي
يتوحد الكل فى شمول وجودها وأكد وأجمع توحيد .

واذن فتكون تلك العلة الاولى هي السبب الكافى والمصدر الاعلى
للوجودين الظاهر والباطن : السبب الذى يعلل وجود ذاته ووجود كل
شئ فى وقت واحد ، ويكون هو نفسه الذات القدسية ، وهي ما نسميه
الله ويسميه معنا بهذا الاسم الجامع الجليل الجميل غالب البشر ، وسمه
أنت ما شئت .

على ألا تسميه أبدا طبيعة أو مادة أو قوة طبيعية أو فكرا ، لأن كل
هذه آثار لصفاته وما وجود هذه الكائنات سوى شاهد قائم تام الدلالة
يشهد بأنها كممكنات نسبية مجرد حوادث حائلة تحصرها فى وجودها
قيود أربعة هي الامكان من وجه ، والاحتمال من وجه ثان ، والضرورة
من وجه ثالث ، وأما الوجه الرابع فهو أنها لا بقاء لها كحقيقة ثابتة مطلقة .

ولا تقل بالصدفة أو بالضرورة ، لأنها كما علمت أفاظ سلبية
جوفاء لا تدل معانيها على حقيقة ايجابية جدية ، وكلمات اقتضى وجودها
فى محيط الجدل تمحلات الشكاك والملحددين ، وأولى لك ثم أولى لك أن
تدعو واجب الوجود ومبدعه الاعظم (الله) وأن تعزو اليه التفرد بالخلق
والابداع والضرورة ، لأنه هو الاسم الوحيد الشامل الذى لا ينبغى لغيره
أن يتسمى به ، وأنه علم على « الذات » الالهى الذى هو الكائن الاول
والموجود الاعلى ، والذى لا تحد ذاته الاسماء وان تعددت ، ولا تحصى

صفاته وخصائصه الأعداد وان تكررت ، وهو الوجود الحق لا سواء وكل وجود عداه حائل بين الكينونة والصورورة ، ولذا سمى بالوجود الامكاني ولا سيما أن الالهية والاطلاق والشمول كلها أسماء لمعان مطلقة لا يصح اطلاقها الا على الاله الحق أو صفاته أو أفعاله .

ولتعلمن يقينا أن الله هو الاله الحق ، وهو بدء الوجود ونهايته ومربى الكائنات وممدها بالكينونة من وجوده الواجب الثابت وهو محرکہا ومطورها ومرقيها ، ثم هو أيضا هدفها الكامل الذي تنزع وتهدف في تطورها اليه ، وهو المبدأ الاعظم الخالق الوحيد المبدع وان تمارى فيه المبطلون ، وهو مع كل ذلك بذاته - عن سائر الممكنات والأحياز والجهات - لا يشبهه شيء أو أن يلازمه شيء في مطلق الوجود أو يتعلق به الا أن يكون مجرد مظهر لقدرته مجرد لازم انفعالي من لوازم خصائصه الفعالة يستمد وجوده منه واليه تفضى نهايته .

وتفصيل ذلك أن وجود الله انما هو وجود أزلى أبدى ثابت شامل مطلق على أوسع ما يتصور الفكر من معانى الشمول والاطلاق ، ووجوده سبحانه قائم بذاته ، وذاته مقومة بهويته ، وللذات صفات وخصائص ، بها يقوم كل وجود وجوبى أو امكاني ، وبعبارة أخرى وجود كل شيء باطن أو ظاهر .

وعن وجود تلك الذات المبدعة ونشاط صفاتها بزغ عالم الامكان بما فيه من مادة وحركة وقوة وحياة وادراك وتطور كآثار لتلك الصفات الالهية وقاعلية لها . ولازم من لوازم وجودها ، لأنه نشاط صفات العلة المبدعة نفسها في مقابل أن وجود الاشياء وجود ممكن معلول لذلك النشاط وقائم به .

وعلى هذا يكون وجود الكون في جملته وتفصيله كرمز دال على أن وجوده وقيامه المشاهد مجرد فيض من صوغ احسان الذات الالهية وليكون أيضا سفرا دونت فيه يحكمتها وعلمها ، أو كهيكل لعبادتها وعرفاتها ، وعرش لعظمتها وسلطانها وعزها من مشاهد جلالها وجمالها .

وبعد فليعلمن أهل الفلسفة وأهل العلم جميعا أن الوجود كتاب خطه الله بيده ويعلم ارادته ومداد من قدرته ، ثم باركه ووالاه بخفى رحمته وواجل من ظاهر نعمته :

فالكل دون الله ان حقيقته عدم على التفصيل والاجمال

الفصل العاشر

تنزيه الذات

واعلم أنه بوجود العالم الوجودى الخفى المطلق كآثر لخصائص الذات ، ثم بزوغ العالم الامكانى الظاهر كنشاط له - تكون ذات الله قد حققت لنا وجودها بوجود صفاتها ، ودلت على وجود صفاتها بأفعالها وآثار قدرتها العامة البازغة عن نشاطها (القوة) .

وأما ماهية تلك الصفات الالهية فانها ليست سوى مجرد نعوت للذات ، لا كينونة لها بنفسها ولا استقلال عن الذات التى تقومها وتمدها .

وبذلك التوحد التلقائى (فى الذات والوصف والفعل) يكون الله واحدا فى ذاته ، وواحدا فى صفاته ، وواحدا فى أفعاله ، وحدة ذاتية أزلية أبدية منزهة بسائر معانى التنزيه عن سائر النسب و « الاعتبارات » والعلائق الزمانية والمكانية التى نألفها نحن هنا فى عالمنا ، عالم الامكان والتحديد والابعاد والآتات .

والواقع أن ليس للذات الالهية من الآتات الزمنية التى نفهمها (ان جاز لنا التعبير بالزمن على سبيل المجاز اللفظى) سوى أزلية مطلقة وأبدية مطلقة ، لأنها هوية مطلقة كانت ولا تزال وستكون أبدا ، قبل الزمان والمكان ، وفوق الزمان والمكان ، وبعد الزمان والمكان ، وما كل هذه النسب فى الحقيقة سوى « اعتبارات » تكونت فى أذهاننا المحدودة لهيئة العالم الكونى الارضى الذى نعيش فيه فى علائقه الزمانية والمكانية ، ولا ينبغى أن نجعلها مقاييس للعالم الروحى المطلق ، لأن الذات الالهية هى التى عينت شئئية الاشياء بنشاط صفاتها ، ووقته الزمانية وعينت المكانية ببدء تلك الشئئية .

فعند اول كائن تعين بزوغه عن عالم الازل ، بدأ عالم الامكان فى الظهور اثر فاعلية النشاط الصفاتى الالهى ، وتعينت نسبية الزمان والمكان كنقط « اعتبارية » وآتات مؤقتة من ماض وحاضر ومستقبل .

وهذه الآتات الثلاثة هي كل الزمن الكوني ، ان هي الا فترة مفروضة واقعة بين الازل والابد الذي هو زمن واحد (مجازا) لا بدء له ولا انتهاء ، ولا ظرفية فيه ولا أبعاد ولا امتداد ، ولا شيئية مقيسة ولا حركة تقاس ولا مقياس كان موجودا تقاس به سرعة الحركة .

وانما هو وجود الهى أزلى أبدي تلقائى شمولى خفائى مطلق ، والاطلاق لا يتصور فيه توقيت ولا تحديد الا مجازيا ، لأن التوقيت والتحديد فروض ونسب محدودة يعينها الاطلاق ولا تعينه .

فان قلت : كيف أتصور وجودا لا يقع عليه حسى ، ولا يدركه فكرى ولا هو يقاس بمقاييس ، ولا يحد بكيف ولا أين ولا متى ؟ فعلى أى طريقة أعرفه وأفهمه ؟

قلنا لك : ان فى الكون الذى نعيش فيه - بله العالم الالهى المطلق - حقائق غيبية ، لا يتصور ماهيتها عقلك ، ولا يقع على كنهها حسك ، ولا تعلم لها ماهية ولا كيفية ولا أينية ولا زمنية (كالروح فى اطلاقها والعقل فى عمومه والحياة فى شمولها وكالذرة الذرية فى كنهها) .

ذلك على الاقل عبرة فى تصرف القوة العامة وكيف تتصرف طاقتها فى تكوين شيئية الاشياء المحسنة وقوانينها السائدة عليها ، كل هذه الامور لا تدركها طبعاً ، وأنت مقسور مع ذلك على ضرورة التسليم بوجودها كحقائق كونية ، لأنها أمور تقرها الفلسفة ولا ينكر وجودها العام .

وأجمالاً : هل تصور عقلك وكشف علمك أو علم العلماء عن مهايأ تلك الحقائق التى ذكرناها لك ؟

• وجوابك حتما بالسلب .

وأؤكد لك مع ذلك أنك أصبحت تعتقد - تمشياً مع نتائج العلم فقط - أن المقعد الذى تجلس عليه والكتاب الذى فى يدك ، والنور الذى تبصر به حروف هذا الكتاب - كلها ذرات اشعاعية غير مرئية ، وطاقة متحركة حركة سريعة ، بيد أن حواسك ترى آثارها وظواهرها كتلا من الاشياء ساكنة نابثة ، ولو تركت لمجرد تصورك الذهنى البدائى وأحكام حسك الظاهرية مستقلاً عن الخبرة العلمية ما تصور وجود كل ذلك عقلك ولا وصل اليه فهمك ، وهل يتصور عقلك بغير نظريات العلم وتجاربه وخبراته المحققة الملزمة أن كل هذه الاشياء ذرات متحركة ؟ (على أنها

كذلك فى الواقع) وهل كنت تتصور الا بالخبرة العلمية أن كرتك الارضية بأسرها متحركة حركة سريعة حول نفسها وحول الشمس مع أن حواسك تراها ثابتة ومستقرة ؟

الواقع أن لا شىء فى الوجود ساكن أبدا ، ودون شك انك تسلم بجميع ذلك اضطرارا لأنك تعلم بالعلم وتجاربه أن السكون الذى تراه فى الاشياء انما هو سكون ظاهرى فقط اقتضاه قصور الحواس الذى يظهر الاشياء على غير حقيقتها !

وفوق ذلك فان ادراكك الذى به تفهم معانى جمل هذا الكتاب الذى بيدك وعبارته ، وتفهم به علائق الكائنات - هو نفسه لا يدرك ماهية تلك العملية (عملية الادراك والفهم) ولا كيف أنك تفهم ، وبعبارة أخرى : (العملية العقلية) التى يتم بها ذلك الفهم ؟

وانك تعلم فوق هذا وذاك أن ذاتك التى تدرك بها وتفهم (حسينا وعقليا) هى طبعا أقرب الكائنات اليك ، ثم تليها شبيهة الاشياء فى الخارج ، بيد أنك لا تعلم ولا يعلم غيرك من أهل العلم حقيقة تلك الذات ، ولا حقيقة الاشياء الخارجية فى ذاتها أيضا !

فاذا كان هذا هو شأننا ومبلغ علمنا بالنسبة لأقرب الكائنات الينة - ذواتنا وحقائق الاشياء القريبة منا والكائنة فى الطبيعة - فما بالك بوجود العالم الالهى الاسمى الذى لن ندرك وجوده الا بآثار خصائصه الدالة عليه وبآثارها فقط ؟

وأما الذات العليا المطلقة (ذات الله) وأما كنهها أو ماهيتها فتيقن تماما أن هذا مما لا يصل العقل اليه الا اذا أراد العقل أن يدور حول نفسه على مقدار قصوره ! وما مثل العقل المجرد ومنطقه المحدود فى مثل ذلك المجال الا كمثل الفراشة : تحول حول المصباح لتستشرف (١) النور مستأنسة به بقدر وفى نطاق محدود لو تخطت ذلك لاحتقرت وتلاشى وجودها !

كيف لا والعقل نفسه أثر من تلك الآثار الالهية ، يبهره النور الأقدس فيتطلع اليه ويقترب منه ، ولكن النور يلاشيه اذا هو حاول الوصول الى كنهه ! وناهيك بمعلول جزئى يريد اقتحام علته المطلقة أو

(١) استشرف الشىء رفع بصره لينظر اليه .

الاحاطة بها أو استكناه كنهها حالة أنها تشمله فى خاصة من خصائصها
وهى الادراك الالهى المطلق .

وشأن العقل ازاء علته كشأن النهر اذا أراد أن يحتوى المحيط الذى
هو أصله وعلة وجوده على حين أنه سيل منه واليه ينتهى مصبه ! ومنتهى
أمر العقل أن يعرف أنه معلول مخلوق وان كان من أوجه المخلوقات
وأعظمها قيمة عند بارئه .

ويستخلص مما قدمنا من صور وأدلة أن هذا الوجود المختلف
الحالات والكيفيات هو لدى التحقيق وحدة شاملة وكل عام له ظاهر
وباطن :

فظاهره هو سائر ما تقع عليه تجاربنا الحسية من كائنات وهيئات
سواء فى ذلك سماؤه وأرضه ، وذراته ومراته ، وما بين ذلك من
جماد ونبات وحيوان وانسان طبعا .

وباطن الوجود أو حقائقه المستبطنة فيه هى كل ما لا تقع عليه
حواسنا ولا تجاربنا الحسية بوسائلها المعلومة ، وقد تناوله خبراتنا
الباطنية الادراكية أو العقلية ، وضمن ذلك صفات الله وآثارها البادية فى
الوجود الدالة على عظم نشاطها الالهى .

ومن الممتنع بتاتا على العقل وغير العقل ادراك شىء من سر الذات
العظمى وهويتها التى تهيم على باطن الوجود وظاهره معا ، وهى ذات
مطلقة منزهة عن سائر الحوادث و « الاعتبارات » يلمح وجودها العقل فى
آثارها وأفعالها (دون ماهيتها أو سرها) ، ويشعر بقربها وجدان الانسان
ويتوجه اليها قلبه مقدسا عابدا مستنجدا خلال ضيقاته وخلال عثراته
دون حصر لذلك بجهة أو كيفية ، ومع التقدير أيضا لأن الماهية الالهية
مما لا تصل اليه كفايات الانسان مجتمعة حسية كانت أو عقلية أو
وجدانية .

ومن ذا الذى عساه أن يحيط بماهية الذات الالهية أو أن يدرك
كنه هويتها ؟

هل هو الحس (١) ؟ وما هو الحس ؟ أليس هو ادراك أحاسيس

(١) الحس أو الادراك الحسى هو الكفاية الذهنية التى نحمل صور الأشياء واطيافها الى الذهن
عن طريق الحواس الحس التى تتأثر بأحاسيس الأشياء ، فتطبع آثارها على أطراف
الأعصاب الخاصة بالحواس الحس ، ويقابله فى الذهن الادراك العقلى الذى يفسر مفاهيم
تلك الأحاسيس ومدلولاتها ، ويحكم على كفيات الأشياء أو خصائصها .

الاشياء وكيفياتها وصفاتها فقط ، وخطؤه فيها مشهور معلوم ، ووظيفته مقصورة على ادراك مجرد الصور والمظاهر الوجودية فقط ؟

أو هل هو العقل ؟ وما العقل ؟ أليس هو ومضة ضئيلة من ذلك الوعى الالهى المطلق الذى هو علته ؟ ان العقل قاصر بحكم معلوليته عن ادراك ماهية نفسه .

أو هل هو البصيرة ؟ وما البصيرة فى مثل هذا المقام ؟ أليست هى أيضا لمحة من نور تلك الذات وفيضا من لدنها ؟ فتكون هى الأخرى كشعاع من ذلك الفيض الالهى المطلق الذى لا يتكيف ولا يحد ؟ وكيف أن شعاع الضوء وهى ما هى يمكنها استيعاب النور كله ؟ وانما حظ البصيرة من ذلك أن تعرف النور الذى عنه صدرت ، وتشهد ضمن شهودها لأصلها الفرق بينها وبين مصدرها وعلتها !

وحسب العقل والبصيرة معا من ذلك الامر كله التحليق فى جو الحقيقة المطلقة ، وعرفان عظمة تلك الذات الالهية واقتدارها وبقية صفاتها وخصائصها المبدعة دون ماهيتها أو كنهها ، وليس البحث فى سر الالهية وهو أخص ما استأثر الله بعلمه من شأن الانسان .

واذن فيكفى البصيرة معرفة بمبدعها ذوقها الخاص ، وشعورها القلبى الذى فطر الله عليه كل ذات انسانية ، وقدر حظها من تلك المعرفة بحسب بعدها عنه أو قربها منه .

وحسب العقل أيضا - لو عرف قدر نفسه ولزم حده - أن يستدل بالفعل على الفاعل ، أو بالاثر على المؤثر ، أو بالصنعة على الصانع ، أو بالحكمة الالهية البادية فى سائر الكائنات على الحكيم المبدع « الذى أعطى كل شيء خلقه ثم هدى » ، وبهذا وذاك يتضح للعقل جليا أن ذات خالقه ومبدعه تجل عن الاين والكيف والحصر والاحاطة .

واذن فليعلم الانسان ذلك الكائن الضعيف النسبى القدرة والتفكير مهما غزر علمه أو عظم عقله ، واتسعت معرفته ، وسمت حكيمته - أن لا مجال لسائر خصائصه (كالحس أو العقل أو الوجدان) فى البحث عما وراء ذات الله وصفاته وأفعاله من هوية أو ماهية وما الى ذلك من الشئون الغيبية ولا سيما أن الباحث والبحث والمبحوث به من حس أو عقل أو بصيرة كلها امكانات كائنة فى كون محدود وعلم مقصور ومعرفة نسبية !

وبكل ذلك تعلم أن الذات الالهية المطلقة لا يكفيها عقل ، لأنها مبدعة

العقل ، ولا يدركها حس لأنها فوق ادراك الحس ، ولا تشملها لوازم بصيرة لأن البصيرة فيض من نورها .

ونتيجة البحث أن ذات الله لا يحصرها كم ، ولا يحيط بها كيف ، ولا يسامتها زمان ، ولا يلبسها مكان ، لأن للزمان بدءا وتعاقبا وحدته هي بانشاء عالم الاشياء والحوادث ووجودها المطلق سابق على وجوده المحدود ، والمكان كذلك حيز مفروض لتعاقب نشاطها الالهي المبدع ، وكل هذه « اعتبارات » عينها الاطلاق وشملها في شموله واحاطته فكيف تحيط هي به أو تشمله والواقع أن الكل :

شخص و أشكال تمر وتنقض وتفنى سريعا والمحرك باقى

على ألا يفهم مما تقدم أن معرفة الحقيقة المطلقة أو معرفة الله مستحيلة كلا ! فانها ممكنة ، وليست ممكنة فقط ، بل انها واجبة . ومن أخص وظائف كفاياتنا للمعرفة ومنها العقل والبصيرة أن نعرف الله : ذاته وصفاته وأفعاله ، ولكن الممتنع فقط بل المستحيل هو عرفان كنه تلك الذات لاستحالة استيعاب الجزئى للكل ، وامتناع احاطة المحدود بالمطلق ، والمعلول بالعلة .

وكيف يدرك الكائن الانسانى المحدود الوجود ماهية علته المطلقة على حين أنه لا يدرك كنه ذاته ، وهي واقعة بين جنبيه والفرق بين الذاتين شاسع وهائل ؟ وناهيك بالفرق بين الذات المخلوقة والذات الخالقة ، بل ان ذلك نفسه هو الفرق بين الصفات التلقائية للكون المبدع والصفات المستعارة للمكون المبدع (كالحياة والعلم والارادة والقدرة تلك الخصائص الالهية الاصلية) وذلك فى الحالتين هو الحد الفاصل نفسه بين أفعال الله وأفعال الانسان (من حيث الكمال والقصور والتلقائية والاستعارة) .

الباب السابع

الفصل الاول

حقيقة الوجود والفرق بين ظاهره وباطنه

ان الناظر لأحوال هذه الكائنات ومشاهدها في عمومها بعين الحس وعين العقل والبصيرة جميعا يتحصل عنده من تلك المشاهد ادراكان : ادراك خارجي يدرك به الاشياء الخارجية ، وذلك هو ادراكنا الحسى ، وادراك باطنى وهو ادراكنا العقلى أو الوجدانى .

ويدرك مع هذين الادراكين فى الوقت نفسه أن له ذاتا مدركة وأنه يشعر ويدرك ويحس ، وتلك وحدة ذاته الباطنية فى مقابل وحدة الكل الظاهرى الذى يكون أيضا وحدة من ناحيته ، وهى عالم الموضوع فى مقابل عالم الذات ، ويسمى هذان العالمان أو الوجدتان المتقابلتان عالم الذات وعالم الموضوع (١) .

ثم ان المتأمل يدرك زيادة على هذا الادراك أن للوجود فى اطلاقه حقيقة باطنية تشمل الذات والموضوع معا ، وتتوحد فيها حقائق الاشياء وعللها القريبة والبعيدة ، وتلك الحقيقة تبدو فى تضاريف النظم الحكيمة السائدة على عالم الطبيعة .

واذا تسامى فى الانسان شعوره الذاتى بطريقة ما (٢) واتصل

(١) كلمة عالم الذات تعبر عن العالم الباطنى الذى يشغل الهيكل الانسانى ، وهو الذات الانسانية وسائر قواها كالبصيرة والوجدان والعقلين الباطن والظاهر والادراك الحسى الخ .

وكلمة عالم الموضوع كلمة تعبر عن عالم الظواهر والاشياء مع صورها وكيفياتها التى تتجاوب مع الحواس وتمتد موضوعا لمباحث الادراك وخبرته الحسية .
(٢) أنظر الى هذه الطرق الموصلة لهذا الغرض فى كتابنا : « معالم الطريق الى الله » .

بآفاق البصيرة وأدرك أيضا أن باطنه أو عالمه الذاتى الباطنى الذى يكون شخصيته متجاوب ومتناغم ومؤتلف مع باطن الوجود الذى تتمركز فيه ذات الله تمر كزما معنويا منزها ، بل قل : ان ذات الانسان نفسها هي قبس روحى لدنى معارة له من النور الالهى الأعظم وهبت للانسان كموهبة يتقوم بها وجوده الداخلى وادراكه ، ولتكون فضلا عن هذا نقطة التعرف بينه وبين مبدعه ، وذلك المجلى الالهى الانسانى يتصل فيه الحدوث بالقدم، والوجود المحدود بالوجود المطلق على نوع من التنزيه (والفرق بين المعير والمستعير واضح جلى) .

هذا من جهة الانسان ، وأما ظاهره (هيكله الجسمانى) فهو على أية حال جزء من ذلك الكل الطبيعى . تسرى عليه - كسائر الاجسام الحية وغير الحية - قوانينه ونظمه .

والتأمل فى سنن الوجود يدرك أيضا بالخبرتين التجريبية والعقلية أن ذلك الكيان الطبيعى الظاهر المحس المتشيع يرجع جميعه فى صدوره وصيرورته معا الى قوة خفية هي القوة العاملة ، أو قل : الى نور غير مرئى هو الاشعاع المطلق ، وتلك القوة أو النور هي البرزخ بين عالم الوجود وعالم الامكان : ومعنى ذلك أن حقيقة الظواهر الوجودية المحسنة من جهة أصلها انما هي مجرد طاقة غيبية خفائية تدرك ولا تحس ، ومثلها فى ذلك كمثل الادراك نفسه فى خفاء حقيقته من حيث انه يدرك ولا يحس .

وبهذا وذاك تتوحد حقيقة المادة وحقيقة الفكر فى اطلاقهما . ويرتدان الى أصلها كمظهرين أو كمنشطين متقابلين متجاوبين لحقيقة واحدة خفية تعمل مستترة عن الابصار ، ولا يرى منها الا آثارها ، وهذه العلة المحجبة بتلك الاستار والمظاهر هي نشاط صفات الله كما قدمنا .

وهكذا يكون الوجود فى مجموعه بما يتضمن من مادة وقوة وحيياة وفكر وحدة شاملة كاملة ، بدأها الله بنشاط خصائصه ابداعا وتكويناً . وطبعها بطابع الوحدة لأنه واحد ، وهو الخالق المبدع ، ثم انها تتطور اليه عودة ونهاية متوحدة فى قانون واحد قانون التطور والترقى ، وما ذلك الا لأن الله أولها وآخرها ، فوجب أن يكون عنه بدؤها واليه صيرورتها .

وعلى ذلك فلا ثمة فى الوجود الحق الا الله وصفاته وأفعاله « هو الاول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شىء عليم » وأنت تتيقن ذلك يقينا شهوديا اذا سموت ببصيرتك الى شهود الحقيقة ، وهي واضحة لأولى الالباب والبصائر ، كما تشاهد الكتلة الحسية لأهل الحس ، بل أشد

وضوحاً لأن الحواس غاشية خداعة ، وأما البصيرة فلا تخدع ولا تغش .
وأما ان شغلتك ظواهر الوجود عن باطنه ، فما أنت بواجد فيه
سوى تلك الظواهر والصور والاشباح المائلة المعهودة الحائلة الباهتة التي
لا ترى دائماً الا على غير حقيقتها ، ويقع عليها حسك فتحسبها حقائق .
وان هي لدى التحقيق الا آثار أفعال الله ، أو « اعتبارات » وجودية كونها
نشاط صفات الله وأنت لا تدري ، وحسبك في ذلك أن الكائنات المحسنة
لدى العلم مجرد أطيايف لطاقة نورية اشعاعية . ويكون موقفك حينئذ من
الوجود في مبلغ نظرك اليه كموقف المشاهد لأخيلة السينما : اذا نظر
الى مصدر هذه الاخيلة ، رأى وحدة أصلها وبساطة مصدرها ، واذا نظر
الى لوحة الاخيلة فقط رأى ظلالها وأشباحها مائلة لعينيه ، فيدهشه
تعددتها وتباين أشكالها وأوضاعها، بيد أنها في مصدرها وحقيقتها متوحدة
ومحركها واحد ، ولا معنى لهذا الا أن المشاهد قد حصر نظره في عالم
الكثرة والاختلاف الذي شغله عن شهود الحقيقة ، وبهذا قد خلف مصدر
تلك المظاهر الذي يشملها ويوحدها وتركه وراء ظهره .

وأنت كذلك في نظرتك اذا نظرت للوجود من جهة حقيقته : يتوحد
الوجود في رأيك واعتقادك على اختلاف ما فيه من كثرة وصور وكيفيات
متعددة ، ويكون الوجود عندك قد دل بتوحده هذا على توحيد مصدره ، وأما
ان نظرت الى الاكوان دون المكون رأيت ثمة عوالم وأكوانا وظواهر متعددة
تشغل حسك وعقلك عن ادراك الحقيقة والوحدة ، كما تشغل الاشباح
المتحركة على الشاشة الناظر لها دون العين (الكمره) المشعة المتوحدة
التي برزت عنها أصول تلك الصور والاشباح .

وفي الحق أن المصدر الذي بزغ عنه الوجود واحد ، والوجود نفسه
متوحد والخصائص الالهية التي كونته متوحدة أيضاً في ذات واحدة حية
عالمة مدركة مريدة فعالة ، تعمل بخصائصها السامية خلف ستار المظاهر
الوجودية ، وكلها قائمة بهوية واحدة هي هوية الذات الالهية « الواحد »
والسبب الاول (الله) جل اسمه وعز سلطانه ، وتسامت عن الشبيه
والشريك ذاته .

الفصل الثاني

وحدة الوجود

لا خلاف ولا تعارض لدى العلم والفلسفة والدين في أن للوجود في مجموعه وحدة شاملة تؤلف في شمولها بين ذرات الكائنات ومجراتها ونجومها وشموسها وسياراتها . وجملة القول بين سماء الوجود وأرضه بسائر أعيانها وأجناسها وأنواعها وفصائلها ، وتتوحد أيضا جميع محساتها ومعقولاتها . ولولا وحدة ذات الخالق البديع لاستحال وجود الشموس الذي يربط علائق الكائنات بعضها ببعض ، ويجعل فعل بعضها مكمل لفعل البعض الآخر بدون مناقضة أو خلاف ، واستحال كذلك الانسجام والتوحد الباديان في الكائنات على تنوع علائقها ، وكل ذلك مكونا من وحدات متعددة ، تتجلى فيه وتشرف عليه روح الله ، دون أن تحل في وحدة من وحداته ولا في مجموعها .

وكما تبرز الأشكال الهندسية عن النقطة الأصلية ، وتتوحد الى خطوط وسطوح ومربعات ومثلثات ودوائر وأشكال مختلفة - فكذلك تبرز الكائنات عن مصدرها الاول بسيطة من الوحدة الى التركيب والتعدد « والله المثل الاعلى »

وعلى هذا النمط تسير قافلة الكائنات مترابطة الأوساج والعلائق والقوانين مع تعدد وحداتها وكيفياتها وصورها متحولة متدرجة تدرجا تصاعديا الى أن تبلغ أوجا من الاكتمال والازدهار في الشيفية المجسمة (الطبيعة المحسوسة) ، وهنا وعند واقعية الاشياء تدق ساعة الرجعى دقائقها ، ويبدأ التحول طلبا للعودة الى المصدر الاول الذي منه بزغت الكائنات وعنه بدأت الطاقة المحركة ثم السرعة ثم الكتلة .

وهذا التحول الشامل ليس فقط تحولا في المادة وحوادثها ، وانما هو مبدأ عام في الوجود للتطور والترقى يشمل سائر أجناس الكائنات وأنواعها حية وغير حية ، فهو تحول في الذرات ، وتحول في العناصر ، وتحول في مادة الأشياء ، ثم تطور في الأحياء ، وتطور في الأفراد والجماعات والشعوب والأمم ، وتطور في الفكر والأخلاق والنزعات والفرائز .

وكل هذا وذاك يدل على أن عالم الامكان انما هو مجرد رمز مجسم، يعبر عن حقيقة خفية ويكاد هذا اليوم يكون هو المذهب الاعلى للعلوم والرياضة (الطبيعية) ، ويبعث مثل هذا التأمل فى مظهره وفى معناه وحقيقته على التفكير فيما وراء ذلك الكون المركب من وجود حقيقى وذات عليا كاملة خالقة مبدعة تكون وتحول وتنظم وتطور وتنشئ بفاعليتها الخالدة جميع الكائنات (التى تحس وترى وأيضا التى تدرك ولا ترى) ثم تتسامى بها اليها ، وان كانت هى فى ذاتها ثابتة لا تتحول ولا تتطور .

فالوجود بهذه المتابة (أى بنسبة ظواهره لحقيقته) كبحر لى يعلوه موجه وزبد، فيتعدد الزبد والموج ، ويتنوع ويتشكل ، ثم يغيب فيه ليظهر تارة أخرى فى حالة أخرى ، وفى كلتا الحالتين لا ثم الا اليم الذى يشمل الماء وموجه وزبد وسائر كائناته فى وحدته الكاملة حتى تجمد وصار ثلجا !

فالوجود فى حقيقته المطلقة وحدة عامة شاملة كونها مبدأ اولى أزل ثابت ، أو فاعلية مطلقة نشيطة لاله مريد قادر ، لا تطراً عليه عوامل التغير أو الصيرورة مهما تغيرت كائناته البازغة عن قدرته التى شيات الكائنات بنشاطها وهو فى الوقت نفسه الغاية الثابتة التى تنتزع العوالم متسامية اليها .

وهكذا يتيقن كل من عنده مسكة من عقل سليم أن كل ما فى الوجود متوحد فى مصدره ، وفى صيرورته ، وفى غايته ، وأنه وليد قدرة واحدة فائقة وتنسيق حكمة عالية مريدة مدركة ، ولا مجال فيه لصدفة أو ضرورة أو آلية مجردة كما يرعم المبطلون .

ودليل ذلك التوحد هو توحد الكون فى طبيعته التى طبعه الله عليها بما يحتويه من قوة وحركة وعناصر ومادة ، وهو أيضا متوحد فى نظمه وقوانينه واتجاهه وأهدافه التى يغز السير لبلوغها مما يدل على توحد صانعه وتفرد مبدعه .

وتلك الوحدة المصدرية الغائية هى الحقيقة المطلقة التى يتمثل فيها النشاط البازغ عن صفات واجب الوجود وأفعاله وعلمه وحكمته ، وهى تجمع فى شمولها سائر الحقائق النسبية الكامنة وراء كل حادثة وكل تجربة حسية أو عقلية أو وجدانية أو ذوقية .

وفى الحق أن الوحدة فى الوجود هى يقين العظماء وفيها تبدو عظمة

العقيدة وتوحيدها ، وهي منار التفكير المنتج ، وهي السنن الأعلى لمعتقد الأنبياء وكبار الحكماء والأولياء ، وهي مظهر للاله فى شمول وجوده ، ونقطة تلاقى الوجود الوجودى على خفائته ، والوجود الامكانى فى امكانيته وفى تنوعه الظاهرى ما لم يؤد ذلك للحلول أو الاتحاد .

والوحدة أيضا هى هدف العلوم متضامنة ومجمعة ، وغرض كل فلسفة فى الوجود ذات قيمة يعتد بها ويركن اليها ، وهى سمت المعرفة العامة الذى تحتذيه بشمولها وتنشده فى اتجاهها وفى غايتها .

ونتيجة ما تقدم أن التوحيد هو الأوج الأعظم الذى تشرئب اليه سائر فروع العلم الطبيعى والكيميائى والرياضى والمنطقى ، وكذا ضروب الفنون والصنائع فى نزوعها وتوثبها للتطور والتوحد والترقى .

ودليلنا على ذلك أن كل ما فى عالم الذات من نزعة للادراك وكل ما فى عالم الموضوع من قضية قابلة للبحث والتجربة ، وبعبارة أخرى كل ما فى الانسان من معنى ذاتى أو شئى موضوعى ، وكل ما فى الكائنات مما يقابل ما فى الانسان - كل ذلك يمثل وجهين متقابلين لحقيقة واحدة وان تغايرت حالاتها وخصائصها .

وأىضا الزاوية التى ينظر الى الاشياء بها من قبل الذات اما نسبية واما مطلقة شمومية : فالنسبية معددة ، وأما النظرة الشمولية فموحدة كوحدة الذات فى التقائها بوحدة الموضوع مثلا ، ووحدة العلائق بينهما ، ووحدة المبدأ الوجودى ووحدة النتيجة والغاية ، وعلى هذا الأساس يكون التوحيد هو محور اليقينىة الدينية والفلسفية والعلمية سواء فى عالم المعتقد ، أو فى عالم الفلسفة ، أو فى عالم العلم جميعا .

واجمالا فان التوحيد هو الهدف الأعلى لسائر الديانات ، وهو أيضا دين جميع الأنبياء . وملة جميع الحكماء ، وغاية كبار المفكرين فى غابر الزمان وحاضره .

وزد على ماقدما من تفصيل واجمال أن التوحيد هو طريق الانسانية المحقق الذى لا مناص من عبوره والعروج فيه إبان ترقيها حتى تصل الى قمته بتوحيده ، ولذا كان التوحيد هو المصير المحتوم لأبناء الانسانية جميعا فى الفكر وفى المعتقد ، وفى التناغم الاجتماعى والتناسق الانسانى وهذا معناه أن الترقى الانسانى سيؤدى حتما الى الحب والتآخى بين أبناء البشرية جميعا مهما تباينت مصالحهم والوانهم ولغاتهم ومذاهبهم وضروب

تفكيرهم ، لأن الوحدة هي نزعة النشأة للوجود ومآل الصيرورة أيضا بل
وهدف الكائنات بأسرها . وبالحب أيضا وهو دليل التوحد قامت السموات
والأرض وتآلفت الأجرام وتقاربت المخلوقات ، وتجانست الأشياء وكان
الابتار والتعاون ، وهما ثمرة الحب الحالص وقاعدة الحياة في سيرها دعامة
كل ذلك .

ويفهم من هذا أنه ليس وراء الأنانية والفردية سوى الدمار والحراب
والبغض والتنازع ، وحسبك من الأدلة على هذا في سبب الطبيعة أن
المواصلات مثلا قد قاربت بين الأبعاد ، وبهذه الوسيلة نفسها تقاربت
الشعوب واختلطت المصالح ، وتجانست ألوان المعيشة ، وما كل ذلك
إلا آثار لوحدة الطبيعة ووحدة البشر ، ووحدة المصالح ، وقل : وحدة
المجتمع ، بل وقل وحدة الهدف .

فالوجود وحدة والانسانية وحدة ، والعالم كله عائلة واحدة وربها
زب واحد هو الله ، وتلك هي الحقيقة وان تغايرت حولها الآراء والمذاهب
والغايات والمآرب .

ونتيجة الرأي أن التوحيد والحب والتآخي والاتحاد - ستكون كلها
أمنية البشرية وهدفها اذا شعرت يوما بالحاجة الى قدر مشترك من الصفات
الانسانية العليا يلفظ في مجموعه حدة الانانية والتطرف ، فان لم تفعل
الانسانية ذلك تولى عنها تلك المهمة سير العالم الطبيعي نفسه الى الأمام
مقودا بنزعة التوحد أولا وبسنة التطور والترقى ثانيا فترغم الانسانية
آخرا بطبيعة الحال على ذلك التوحد .

الفصل الثالث

وحدة الوجود الحلولية

هذا وليس معنى توحد الوجود أنه وحدة حلولية (١) . لا يتميز
فيها ما هو الهى مما هو طبيعى ، أو أن الله والأشياء شيء واحد ، أو أنه

(١) وحدة الوجود الحلولية : وحدة تفرض حلول الله (عزت ذاته) فيما خلق من كائنات ،
وهي فكرة فلسفية تراها في الهندوكية أو فى الافلاطونية الحديثة ، وكما عند اسبنوزا
تلميذ ديكارت وهي غير الوحدة المنزهة التي نتكلم عنها .

يحل فيها أو يتوحد بها ، كلا فان الاصل في تلك الوحدة هو وحدة الحقيقة
ووحدة المبدأ ، وبعبارة أوضح : وحدة الخالق المبدع الذي تحوى قدرته
في شمولها كل خفى وظاهر من وحدات الوجود وعللها وأسبابها البعيدة
أو القريبة .

ومعنى ذلك أن لا وجود حقيقى الا الله بتقدير أنه السبب الأول
الواحد الواجب الوجود . الذى يدبر سير الكائنات بمجرد فاعليته ونشاط
صفاته ، بيد أنه أبداعها بهذا النشاط نفسه ابداعا واختراعا من تلقائه ،
ولهذا فتكون الأشياء مجرد عمليات وحوادث ظاهرة لفعله المتوحد الخفى ،
فلا حاجة له بالاتحاد بها أو الحلول فيها الا اذا جاز أن تحل ذات كل مخترع
في اختراعه ، وذات كل مؤلف فى مؤلفه .

ومثل هذا قل عن الموسيقى والمصور وكل فنان وكل مخترع .

فان كان هذا الحلول أو الاتحاد لا يجوز ولا يعقل ولا يحتمل وقوعه
فى حق كل مخترع أو مؤلف أو صانع أو عامل من البشر فهو بعدم الجواز
فى حق الله أولى .

والواقع سواء علمه الناس أو جهلوه أو علمه بعضهم وغاب علمه عن
البعض الآخر - أن كل ما دون الله ان هو الا أثر بارز لنشاط الصفات
الالهية الخفى كما قدمنا « وما أتيتم من العلم الا قليلا » ، فالله منزه بذاته
وصفاته عن تلك الكائنات الممكنة العابرة فى سلم الوجود ، لا يلابس بحال
وجودها الامكانى « الاعتبارى » الذى لا ينفع الألوهية ولا يضرها ولا يزيد
فى كمالها أو ينقصه ، ولا يناظر الألوهية ولا يناقض وجودها الحقيقى
الثابت الوجوبى وان غاير وجوده وجودها بامكانيته العابرة ولا سيما أن
تلك الحوادث والمظاهر الكونية ممكنة الوجود كما قدمنا وممكنة العدم
أيضا ، والممكن ما استوى وجوده وعدمه ، والواجب ما قام وجوده بنفسه،
ولا يطرأ على وجوده العدم أو التحول كما هو معلوم .

واذن لا يكون من معانى وحدة ذات الله فى وجوده وفى صفاته وفى
أفعاله وفى مظاهرها المطبوعة بطابع الوحدة - الأصلية - أن يحل الله
فى مظاهر الكائنات ، أو فى عللها النسبية القريبة كما يدعى الحلوليون ،
فيكون الكلى المطلق منحصرا فى الجزئى المتحيز المحدود لانتفاء هذا عقلا
وفلسفة وعلمًا . وكيف والله لا يوجد له تقيض أو نظير أو معاند أو شريك
فيضاده ، أو يتحد به أو ينفصل عنه أو يتصل به أو يحل فيه ؟

وانما معنى الوحدة المقصودة وحدة الله في ذاته وصفاته وأفعاله في الوجود الوجودى - وهو الوجود الحقيقى - الذى يلزم عن وجوده وجود جميع الممكنات وان تعددت مظاهرها كآثر مفعول لمؤثر فاعل ، وما المغايرة البادية للنظر بين الكون والاله الا كالمغايرة الواقعة بين الفاعل وفعله .
أو بين ذات المتكلم ورنين ألفاظه ، أو بين الصوت وصداه مثلا أو قل بين الملزوم ولازمه ، فضلا عن أن هذا الحلول المزعوم يكون اعتقادا اثنيين واضحا لا واحديا حقيقيا كما تزعم الوحدة الحلولية سواء كان مبدأ الوجود جوهرين مختلفين هما الفكر والامتداد على رأى (ديكارت) أو انهما فكر يحل في امتداد فيكونان الها واحدا على رأى (اسبينوزا) ، لأن الحال والحلول فيه اثنان ضرورة لا واحد ، تعالى الله عما يزعم الرجلان علوا كبيرا !

وكيف تتنى بين ذات المتكلم ورنين ألفاظه أو بين الصوت وصداه أو بين النلج والماء الا أن تكون تلك التثنية تثنية «اعتبارية» مجازية فقط؟ أما اذا « اعتبرت » هذه التثنية تثنية حقيقية فان ذلك يكون معناه أن صانع الوجود مبدآن اثنان ، وعلته علتان مختلفتان ، وهذا مناقض للوحدة الحق البادية في الوجود ، والتي اثبتناها فيما أسلفنا من قول وبما أوردنا من أدلة .

والحقيقة الواقعة بالفعل أنه يلزم عن وحدة ذات الله ووحدة أفعاله وهى نبع الوجود ومصدره - توحيد الكائنات الممكنة المحدثه لللازمة عن تلك الأفعال القديمة مهما تنوعت مظاهرها وعلاقتها ، واللازم تابع للزومه ضرورة وهو ناتج عن وجوده كإنسان وظله مثلا ، فلا يسميان شخصين وانما هو شخص واحد وأثره .

ويستنتج من جميع ذلك أن كل ما نراه ونحسه من كائنات مجرد ظواهر متحولة يحتويها الوجود المطلق فى شموله ولا تحويه ، وليس وجودها سوى وجود « اعتبارى » غير مستقل ولا مستقر ولا قيام له بنفسه وانما وجودها كلها مستعار من وجود مبدعها الواحد ، وكيانها مستمد من وجود ذلك الواحد الأحد الأزل الأبدي ، وكل ما هذا شأنه فى كينونته وحرركته ومصيره لا يكون وجوده الا وجودا سلبيا بكونه « اعتباريا » او امكانيا فقط أو صدق لوجود غيره ، وبذا يكون الوجود الحقيقى هو للمصدر الايجابى الذى أبدع الوجود الامكانى وأمدّه بما فيه من سائر أسباب الاستقرار والحياة الى أمد محدود ، وذلكم هو الله رب العالمين .

. واذا كان مبلغ أمر الوجود الامكانى ما رأيت وهو الحق فاضرب
اذن بالاثينية اثينية أفلاطون ثم اثينية أرسطو ، ويتبعهما
اثينية (ديكارت) عرض الحائط ، وكذلك الواحدة المادية ، وأيضا
الوحدة الحلوية الاسبنوزية لانتفاء العلية والتوحيد الحق عنها انتفاء
باتا قاطعا برهنا عليه فلسفيا وعلميا وقد علمت أنت ذلك مما تقدم .

وكذلك الواحدة المثالية العقلية أيضا للأسباب التى تقدمت ،
لا تعرفها كلها قيمة ثم لا تعبان بعد ذلك بالأراء الحلوية أو الاتحادية
ولا بأقوال فريق من الفلاسفة الحلوليين أو بعض المتصوفة المنحرفين
الذين يريدون أن يستنزلوا ذات الله من علياء مجدها بخيالهم القاصر
الفاسد الى كرتهم الأرضية الحقيرة التى لا تساوى فى ملك الله الا كما
تساوى ذرة مصغرة مدعين أن الحقيقة الالهية قد حلت فيها أو حلت
فى أشخاصهم الحالة المحدودة توسلا لتاليه أنفسهم كبعض طياشى
المتصوفة أمثال الحلاج وغيره كمن يقول : « ما فى الحجة غير الله ! »
وكمن يقول : « أنا الحق ! » الى غير ذلك من الهراء والشطح المبين
للمعرفة الحقيقية وللتقيدة معا ، أو الذين يؤلهون العقول والنفوس
والأفلاك كفلاسفة الأفلاطونية الحديثة التى نقل عنها مثل ذلك البطل
كثير من الفلاسفة الاسلاميين وشذاذ الصوفية : « كبرت كلمة تخرج من
افواههم أن يقولون الا كذبا » .

واذن فليس ثمة وجودان حقيقيان ، وانما الوجود الحق هو الله
الذى وجوده من ذاته ، وقيامه بذاته لذاته ، وهو الذى أوجد الكائنات
بقدرته وأمدّها بحياته ، ووجودها المتحول الزائل دليل على وجوده
السرمدى الباقى ، فما الكون بأسره - لو تأملته تأملا عميقا بالعقل
والبصيرة - سوى نشاط لصفات الله وخصائصه ، أو هو شأن من
شئون مبدعه ، وهبة الوجود والتأثير لأنه المؤثر ، وهو مع ذلك قادر
على سلبه واعدامه ، كما اقتدر على ايجاده وتكوينه . (وليس الهدم
بأصعب من البناء كما لا يخفى !) .

ولو فكرت مثلا فى تسلسل الكائنات وعللها القريبة لرأيت بجلاء
ينفى كل شك كيف أنها تُتسلسل ويقوم بعضها مقام العلول ويقوم
بعضها الآخر مقام العلة القريبة ، وهكذا دواليك حتى تصل فى النهاية
الى علتها وخالقها الأعظم وسببها الأول المتفرد بالخلق والابداع ،
والسلطان والاحاطة والاحدية .

وخذ الأرض مثلا ، فانك ترى أنها وبقية السيارات التسعة (1) تابعة للشمس فى تكوينها وفى مسيرتها وفى مدارها ، والشمس بدورها تابعة لكوكبة من كوكبات المجرة العظمى التى نسميها مجرتها ، وهى تحوى عددا من الشمس ، أمثال الشمس التى تتبعها ، وتلك مكونة عن مجرة أخرى وتابعة لها ، وهكذا حتى تصل فى النهاية الى أول سديمية برزت عن الغيب فى الفضاء المطلق ، فاذا تأملنا فى تركيبها وجدناها تتكون من ذرات عدة (الطاقة الذرية) أكبرها لا يقع عليها النظر ، وهى متجانسة وترجع فى أصلها الى الجوهر الفرد أو النظام الذرى ، والجوهر الفرد أيضا يمثل شمسا لا ترى ولها من كهارجها حول النواة سيارات أيضا .

وهأنذا ترى الوجود قد توحد فى نظرك من الذرة الى المجرة ، فاذا بحثت عن أصل الجوهر الفرد أنتج بحثك أنه يرجع فى أصله الى قوة عامة أقام الله بها كل شىء متشبيء فى الوجود .

والقوة - وان كنا نرى آثار طاقتها عاملة فى الكائنات المحسنة فى مجموعها من سمائها لأرضها الى عناصرها ومركباتها - لا ترى فى ذاتها ولا تحس ولا توزن ولا تقاس ، وانما كل ذلك يقع على الطاقة التى يبذلها نشاطها فقط .

وطبعا ان القوة العامة لم تك وليدة الصدفة أو الضرورة كما يدعى المتخردون ، وانما هى نشاط لقدرة عظيمة مهيمنة يتناول نشاطها كل شىء فى الوجود ، وتتضمن فى شمولها وطاقاتها كل كائن ، لأن تلك القدرة الحكيمة العظيمة هى التى تسير القوة فى وثباتها للتكوين كنشاط لها ثم تسن لها القوانين الصالحة التى لا تحيد عنها ، والا انقلب التكوين تدميرا ، والنفع ضررا (وناهيك بالقوة لو حادت عن قوانينها المنظمة لها) .

وبهذا التسلسل الواقع بالفعل فى الوجود تتيقن حق اليقين أن الملك الله الواحد الحق يفعل فيه ما يشاء ، وأن كل كائن من صامت وناطق ومتحرك وحى ومفكر ومدرك وكذلك أيضا كل نزعة فى الوجود لفكر أو لعقل أو تنسيق وكل نظام وكل قانون - كل هذا وليد قدرته الإلهية ونتاج حكمته ، وكله مربوب تدبيره ومظهر الوهيته .

(1) والذى اكتشف الى الآن من سيارات الشمس التى ضمتها أرضنا سيارات تسعة وهى الأرض والزهرة وعطارد وزحل والمشتري والمريخ ونبتون وأورانوس وبلوتو .

وها قد رجعنا بك مرة أخرى الى الوحدة الحق المطلقة الجامعة
لأسباب الوجود ، والتي حدثت عنها مدلين على وجودها وشمولها
واحاطتها ، لا بمجرد البرهان العقلي فقط بل بواقع الوجود وحوادثه
الكونية الطبيعية نفسها (١) .

وهكذا ترى أن السبب الاول « الاوحد » الذى خلع على سائر
الوجود ألوان وحدته هو ماندعوه وتدعوه أنت أيضا أو ما يجب أن تدعوه
(الله) الذى لارب غيره ، ولاعلة الوجود سواه .

وقديما عبد الله الواحد الحق على أبسط ما تقتضيه البساطة
والوحدة وسلامة الفطرة من أرب اشكال العبادة وأصفي أنواعها
وأيسرها ، ولكن قدماء السدنة و (الكهنة) المنتفعين قد شوهوا وجه
تلك الحقيقة البسيطة بما ستروها به من رموز والغاز وضموها افتئانا
على الحقيقة ، وروجوا لها بين الناس وعوامهم حتى أضحت الرموز
نفسها من توالى الزمن أصناما مقصودة بالعبادة ، وتمزقت الوحدة
الاعتقادية بسبب ذلك أيدي سبا ، ومن هنا نشأ التعدد وغيره كالاتينية
والكثرة الخالقة أو الحلول والاتحاد تعالى الله عما يافكون .

ولما حجبت الحقيقة بالطقوس ، وزاغت الفطرة ومرض الذوق ،
وغشيت البصيرة واستفحل الحس ، وارتطم شعاع نور العقل بالحدود
« الاعتبارية » التى وضعها للكون ولنفسه وتقيد بها ، « واعتبرها »
حقائق مطلقة - انعكس العقل عائدا على نفسه بالحيرة والشك ، فهجر
الوحدة ، وارتأى الاثينية أو التعدد لانشقاقه على ذاته بطريقة تفكيره ،
ومنذ ذلك نشأت اللا أدبية والالحاد ، وقد زيفت الحقائق ، وإفصحت
الوثنية عن وجودها ، وكذلك ظهرت السفسطة بمظهر الفلسفة .

بيد أنه لا بد للعقل - كنتيجة وترقية فى سلم الكمال ومعارج
المعرفة - من العودة للوحدة اختيارا أو اضطرارا ، قرب وقت ذلك
أو بعد ، مادامت سنة الترقى والتوحد عاملة فى الوجود ، ومادام الأصل
فى الوحدة الوجودية هو وحدة ذات الله وصفاته ، الأمر الذى يقتضى
وحدة أفعاله ضرورة . ووحدة الأفعال تقتضى كذلك وحدة النظام فى
الكائنات وعلائقها ، ووحدة القوانين والأسباب أيضا ، لأن وحدة الذات
الالهى هى السبب المؤصل لتوحد عالم الوجود وعالم الامكان جميعا .

ويكون عالم الوجود وعالم الامكان مجرد وجهين لحقيقة أخرى

(١) انظر الشكل رقم (١) من الأشكال البيانية فى آخر الكتاب .

تكونهما على أن أولهما مؤثر في الآخر ، والآخر مجرد آثار « اعتبارية » ،
للاول وهما متلازمان متقابلان ، يلزم عن وجود الاول وجود الآخر ولا
العكس كوجود الشيء وظله ، أو كوجود العلة وأثرها الظاهر المرئى مثلا .

فلا بدع أن يكون لعالم الوجود وهو عالم الثبوت والتصميم
والفاعلية الايجابية وجود آخر مقابل « اعتبارى » احتمالى لازم عنه
ليكون الآخر محيطا لنشاط الاول وهو عالم الانفعالية والامكان ، وبعبارة
أخرى عالم الظواهر الناشئة عن فاعلية العلة فى مفاعيلها الكونية ، أو
قل بأوضح عبارة : ان وجود الكون المرئى المحس نتيجة لازمة لوجود
نشاط ينبعث عن خصائص « عليا » تتسم بها الذات الالهية المكونة .

الفصل الرابع

عالم الوجود وعالم الامكان

ولما كان وجود الفعل ناشئا عن وجود الفاعل ومنسوبا اليه ، وكان
وجود الأثر ناتجا عن وجود المؤثر كدليل على وجوده - كان عالم الوجود
هو عالم الوجود الحقيقى الثابت المطلق ، وكان عالم الامكان هو مجرد
امكان ظهور مافى الوجود من نشاط ضرورى البروز ، وممحيط كونى
لتلك الفاعلية المطلقة ونشاطها .

وبهذا وذلك يكون عالم الطبيعة مجرد جملة حوادث متشعبة وحالات
حائلة ، وفوق ذلك فانها نسبيات محدودة ذات أبعاد وامتداد لا يمكن
بأية حال أن تشمل عالم الوجود ، وهو عالم مطلق وهو بعكس عالم
الوجود الذى يشمل ضرورة عالم الامكان بسائر محتوياته .

والذات الالهية علة الوجود الثابت والامكانى المتحول معا ، ووجودها
لا يتصف الا بالاطلاق والأزلية والأبدية وعدم الملابس لكل ماعداها من
عالم الامكان والتحول .

وما التحديد والتحييز كالزمانية والمكانية أو الحلول والاتحاد وما يشبه
ذلك الا سلب للاطلاق عن الذات المطلق ، وهو هنا باطل ولا يليق الا
بمحدود وليس له مبرر فى عالم الاطلاق ، ثم ان تلك النسب

« والاعتبارات » (١) التحديدية لا تليق إلا بالكائنات الحادثة المحدودة .

والمفهوم من هذا كله أن الله وجودا لا يوصف إلا بالاطلاق والشمول بحيث يشمل في وجوده المطلق كل وجود وجوبيا كان أو امكانيا .

وفي الأزلية لا يقال : كيف ولا أين ولا متى ولا في ولا عند ولا مع ؟ لأن هذه كلها تقتضى الكيفية والظرفية المكانية أو الزمانية ، وهى من خصائص عالم الامكان والتحديد كما علمت ، فاذا وجد في الألفاظ المعبرة عن الحقائق الالهية أو الروحية أو الفلسفية - وهى حقائق مجردة - ما يشعر بالظرفية أو التكيف فيكون ذلك الضيق نطاق الالفاظ التى هى محدودة بطبيعتها عن استيعاب معانى الحقائق المعنوية العامة ، وان وصفتها مجرد وصف .

ولذا تجد التعبير بالمجاز والاستعارة والتشبيه شائعا فى سائر اللغات وآدابها ، وفى عبارات الفلسفة على الأخص . ولا سيما فيما وراء الطبيعة ، وكذلك فى سائر الكتب السماوية ، وخاصة فى العبارات والألفاظ التى يشعر ظاهرها بالتحيز والتحديد أو الانتقال أو التجسيم ، فتحمل على المجاز ، ولكنها ترمى الى حقائق وراء ذلك نتوسل بطريق المجاز للتعبير عنها :

فمثلا فى قولك :

(ان الله معنا) تكون المعية هنا مجازية ، ويكون مفهوم العبارة : ان الله معنا بقدرته ، وبمشيئته ، أو بعلمه ، أو احاطته الخ .

وفى قولك مثلا : (ان الله ينظر من سمائه الى أعمالنا) يكون مفهوم هذه العبارة طبعاً أنه ينظر بعينى علمه واحاطته ، وليس بعينى رأسه كما يتوهم الجاهلون ، والسماء هنا عبارة عن مجرد الاستعلاء والسمو ، وليست عبارة عن الظرفية أو الجهة .

فاذا أخذنا هذه الألفاظ على ظواهرها دلت على تحديد الله أو انتقاله أو تجسيمه أو تحيزه تعالى الله عن كل ذلك علوا كبيرا .

ومن أشباه ذلك فى كتابنا هذا قولك :

(١) ان تلك النسب « والاعتبارات » كالزمان والمكان والجهة والكم والكيف وما الى ذلك ان هى فروض « يعتبرها » الذهن كما يفرض خطا وهميا لفصل بين لوتين أو بعدين محدودين كالليل والذراع وكالأبيض والاسود أو متعاقبين كالليل والنهار .

ان الله فوق المادة والطبيعة والقوة والفكر جميعا ، فهذه الفوقية سمو واستعلاء ، وليست فوقية ظرفية .

وكقولنا : ان السبب الاول المبدع هو (الله) ، فقد يشعرك ذلك بمعنى الزمن فتحمله على المحدود المؤقت الذى نعرفه في الأرض حالة أن الابدية والازلية معناهما الاطلاق المحض .

والنتيجة أنه لا بد من المجاز في كل تعبير يلابس الحقائق المجردة مساعدا للتصور الذهني ، فلا تتوهم بعد ذلك أبدا وجود ظرفية ولا مظروف في عالم الاطلاق لانقطاع الزمان والمكان دونه .

هذا ويظهر لك الفرق جليا بين عالم الوجود وعالم الامكان في الفحص عن وجود شخصية الانسان مثلا من حيث ان شخصيته التي يتشخص بها وجوده ، تحوى هي الاخرى وجودين نسيبين : وجودا امكانيا محسا محدودا كونته الحوادث الامكانية وهو الجسم ، ووجودا خالدا غير محدود متصل بوجود الله «باعتبار» ان حياته مستمدة من حياة خالقه القديمة الأزلية ، وذلك يحقق عالم الذات الانسانية المستنبطة في شخصية الانسان . وهي مع ذلك متجاوبة بنشاطها وخصائصها مع العالم الخارجى ومؤثرة فيه - ولو في محيطها - وهي أيضا مقومة لهيكله الجسماني المتحول كغيره من الحوادث الطبيعية .

واذن فلانسان في تشخصه وصفان متقابلان ووجهان متجاوبان متكاملان : الجسم المشخص ، والذات المشخصة ، وكلمة الذات هنا ترادف لفظ الحياة أو الروح الحقيقية التي تشمل بنشاطها حياة الانسان وحياة كل كائن حى ، وهي مجرد نشاط لخاصة من خصائص الذات الالهية هي صفة الحياة لتلك الذات المطلقة المعبر عنها بالروح .

وكذلك الوجود في اطلاقه ينظر اليه من زاويتين مختلفتين ، وبعبارة اخرى من ناحيتين : ناحية عرضية حادثة ، وأخرى جوهرية ثابتة خالدة : فالناحية الحادثة هي هذا العالم - وضمنه الانسان طبعاً روحاً وجسماً - «باعتبار» أن الحياة الانسانية في هذا العالم الأرضى مجرد قبس من الحياة الالهية السرمدية المطلقة . وكذلك حياة الوجود بأسره ونشاطه الطبيعي البارز فيه ، وليس هناك تجزؤ ولا تقسيم ، وانما هو تعبير مجازى كما تقدم .

والحياة بالنسبة لنا منحة توهب وتسلب ، فهي كونيا حادثة مستردة ، وأما بالنسبة لأصلها السرمدى فهي خالدة باقية .

واذن يوجد فرق بين صفات الله وصفات الانسان ، و حياة الله و حياة الانسان ، « واعتبر » ذلك الفرق بالقمر الذى يستمد حياته وضوءه من نور الشمس ويتضوأ به فى غيابها ، وأما هو فى نفسه فجرم أسود الصفحة لا يملك من الضوء شيئا كما تعلم ، ويكون النور خاصة للشمس بالاصالة ، وللقمر بمجرد الاستعارة ، وان كان نور الشمس أيضا مستعارا من المبدأ الاول وهو مبعث النور طبيعيا كان أو فكريا أو روحيا ، وكلها خلا نبعها الاول - وهو صفات واجب الوجود - حوادث نسبية امكانية ، تحدث متتابعة متتالية فى زمان ومكان مقدرين تقديرا « اعتباريا » بحسب مراتب التحول .

وبهذا وذاك يتضح ان قصور العالم الامكانى الظاهر يوجب ضرورة أن يكون أثرا متعلقا بعلته المقتدرة ، ووجوده الفانى لازما عن وجودها الدائم المستمر .

والنتيجة أن الوجود فى مجموعه كما رأيت وحدة مطلقة وله ظاهر متحول زائل ، وباطن دائم ثابت ، هو علته أو حقيقته الاساسية ، وله بين بطونه وظهوره أوجه ونسب « واعتبارات » عدة : فوجه هو الحوادث ، ووجه هو القوة ، ووجه هو الإدراك أندى ندرك به العلائق « الواقعة » بين ادراكنا وبين العالم الخارجى ، وبه يتميز لنا الفرق بين ظواهره وحقائقه ، والكل وحدة مترابطة الحلقات متوحدة المصدر والنتيجة ، وان تغايرت فى الصفات والخصائص والحالات ، وذلك المصدر الأول الثابت - هو وحدة صفات الله ووحدة أفعاله الناشئة عن وحدة ذاته كما علمت ، وكلها خصائص متجاوبة الباطن والظاهر مؤتلفة العلائق والاسباب منتظمة الدوافع والاستجابات ، وما ذاك الا لارتباطها جميعا بالوحدة الالهية العلية الأولية .

ولك أن تحكم معنا والصواب فى جانبك بأن تلك السلسلة من العلال والعلائق والاسباب القريبة أو البعيدة المكونة للحوادث الطبيعية لا تذهب طبعا الى غير نهاية من التسلسل ولا بد أن تنتهى الى علة أولية واحدة .

ومعنى ذلك أن من أبرز خصائص الكون فانون التطور ، وهو النزوع للترقى بمعنى أن باطنه ينزع طالبا للظهور ، وظاهره ينزع متساميا دائما الى باطنه كغاية يطلبها ، وبعبارة أخرى : ان الكيان الطبيعى يتطور مترقيا الى حقيقته التى صدر عنها ، ويندفع الى علة صدره الاولى « باعتبارها »

أيضا هدفا أعلى لترقيته وتطوره . فظاهره يفضى الى باطنه ، وباطنه يمد ظاهره بالفاعلية والحركة والحياة والتطور ، وهكذا حتى يصيب الكائنات الامكانية الدثور فى النهاية ، فتعود الى مصدرها كرة أخرى ، وذلك يوجب تعيين الوجود كله كفعل واحد دائم النشاط والحركة لفاعل واحد هو الله الذى ينزع كل كائن ايه بخصائص جبل عليها مبدئيا طلبا للكمال الذى ينقصه كتمم لوجوده .

ولتعلمن يقينا أن الكمال فى المبدع وصف ثابت ، وفى المبتدع نزوع فطرى فيه للتكامل والترقى ، ولا معنى لكل ذلك الا أن يكون عالم الأشياء وما فيه من نشاط - وان سلك سبيلا فى تطوره مغايرا لعالم الخفاء والفكر الذى له تطوره ونشاطه أيضا . ولا بد أن يلتقيا معا فى النهاية عندنقطة جامعة وموحدة لهما « باعتبارهما » وجهين أو ظاهرتين لعلة سببية واحدة هى فاعلية واجب الوجود (الله) وبعبارة أخرى : نشاط صفاته .

واذن فلا ثم للوجود من سبب أول كامل شامل سوى الله أبداع الوجود بذاته ومن ذاته بنشاط صفاته التى ليست بزوائد عن ذاته حيث أنها نعوته الثابتة كما قدمنا .

والصفات تتطلب دائما مجالا لنشاطها يعمل فيه ، ولن يكون ذلك المجال سوى الكون الذى نعيش فيه والذى هو أيضا وليد ذلك النشاط، ويظل الله بمنزها بذاته عن كل شيء ، لأن الشيثية وما يتبعها من ظروف لا تلحق بذاته حتى ولا بصفاته ، وهو منزه أيضا عن كل نسبة أو علاقة تقتضى حلولا أو اتحادا أو تحيزا أو مشابهة أو تناظرا ، أو أية صلة من هذا القبيل سوى صلة المبدع بمبدعاته والبارى المكون بممكناته وآثار صفاته .

وتلك هى حقيقة الوجود التى أردنا ايضاحها لك ، وقد ظهر لك مما أردنا جليا دون أى شك أو تردد أن طابع الوحدة موسوم به كل شيء فى الوجود مع تنزيه ذات الله عن عبث العابثين وأوهام المتوهمين .

الباب الثامن

الفصل الاول

العلاقة بين ذات الله وصفاته

قد قدمنا أن لله صفات نشيطة يتوجها الكمال ، وبيننا أن تلك الصفات قائمة في وجودها بوجود ذاته الكاملة الأزلية ، وأظهرناك على أن ذات الله هي المتوحدة في القدم وفي الحال وفي المستقبل الى الابد وهي الوجود المطلق ، والسبب « الاوحد » للوجود في اطلاقه وأن تلك الذات صفات وأن للصفات نشاطا دائم الفاعلية ، وأن تلك الصفات التي لا تحصى - وإن كانت قديمة بقدم الذات - ليست بشيء وجوده زائد على وجود الذات ، وذلك ما بيناه واضحا فيما تقدم ودللنا عليه بكل وجه من أوجه المنطق العقلي والعلمي ، فلا يقال اذن - بأى وجه من أوجه المنطق السليم أو بالجدل الجاد - ان صفات الوجود الاول المدرك العالم المرید المقندر على ابراز ارادته الى مجال الفعل بالفعل ليست متوحدة بتوحد الذات ، أو أن لها استقلالاً في وجودها عن الذات على حين أن وحدة الذات مع تعدد الصفات وتغايرها أمر مشهور معلوم لعلماء النفس فضلا على الفلاسفة وقادة عالم المعتقيد ، وهي شيء ظاهر في المخلوقات بالفعل كالانسان مثلا (في ذاته وصفاته) .

والذات الالهية المطلقة الموحدة لسائر الذوات في وجودها المطلق بذلك أولى ، وينبنى على عكس ما قررنا وهو الحق - ذلك الرأى الخاطيء (وهو استقلال الصفات عن الذات) وأن يكون لارادة الذات الالهية أو علمها أو وعيها مثلا وجود زائد على ذاتها ، ويؤخذ ذلك ذريعة لأن يقال : ان الفكر جوهر آخسر زائد على الذات الالهية ، وهو الذوى.

شياً أشياء الوجود كما في المثالية الألمانية ، وفي الأفلاطونية المحدثة التي استمد منها الخلاف في صفات الله بين علماء الديانات – كالخلاف بين المعتزل والأشعرية مثلا – استمد وطيسه وسعيره وتأججه .

وفي رأيهم أن فكرا مستقلا كجوهر مستقل في مقابل المادة التي هي جوهر مستقل أيضا أنشأا معا الوجود ، كما يزعم (ديكارت) وأتباعه .

ومن البدائه التي تتناولها أذهان متوسطى العقول فضلا على كبارها أن علم الانسان مثلا أو ادراكه أو ارادته مجرد حالات وقوى لازمة عن وجود ذاته ، وليس لها في نفسها استقلال – خارجي ولا داخلي – عن تلك الذات ، انما ما يبدو منها هو مجرد نشاط الذات في ذاتها أو في خصائصها والنشاط فقط .

والمراد أنه من المستحيل ومن البطل العميق الاثر ألا تكون وحدة الذات الالهية شاملة لوجود نعومتها وخصائصها أو أن يكون لتلك الخصائص وجود مفاير لوجود الذات ، فان الارادة في المرید مثلا هي حركة انبعثت الذات ووجهها لانفاذ ما تريد ، فالارادة خاصة في المرید منظور اليها « باعتبارين » . « فاعتبار » يجعلها ارادة متعلقة بذات المرید ، « واعتبار » يجعلها هي نفس الذات في حالة أنها تريد ، وكذلك العلم ، لأن العلم خاصة لذات العالم وقائمة بها ، وليست بجوهر مفاير أو زائد عليها .

ومثل هذا وذاك قل في قدرة الفاعل على الفعل ، فان القدرة حالة لذات القادر بها يقوى على ابراز ما هو قادر عليه بالفعل من ناحية ، ومن ناحية أخرى هي قوة ، وبعبارة أخرى هي قوة الفاعل ممثلة في محيطه الخارجى قائمة بذاته وليست بشيء مستقل عنها .

وبمثل هذا التقريب تكون الصفات الالهية لدى الفهم السليم كلها مجرد خصائص ونعوت تتصف بها الذات لا أكثر ولا أقل ، وان كان لها اثر في الخارج فهو مجرد اثر لجوثر وأثر فقط ، والآخر مجرد « اعتبار » نشأ عن التأثير الذى هو نعت للمؤثر ، ويلزم عن ذلك أن يكون للفعل جميعه بناحيته المنظورة منه والمعقولة في سائر أنحاء الوجود وما يصدر عن ذلك – نشاط (وحده) ويكون الفعل الظاهر مجرد أثر لنعوت الذات الكاملة المتفردة بالوجود الحقيقى .

وهذا يعنى أن يكون السبب الالهى الأول موجودا بخصائصه قبل وجود الكائنات دون انشقاق أو مباينة أو انقسام بين الذات وصفاتها ،

ثم ان الصفات ونشاطها مجرد تعيين لوجود الذات وأدلة على وجودها وقدرتها المؤثرة .

ومن المستحيل عقلا وجود ذات (أية ذات) دون أن يكون لها صفات ، ومن ثم يستحيل وجود صفات بدون نشاط حالة أنه لا يوجد موجود متحقق الوجود أبدا الا وهو موصوف ، ولصفاته فاعلية ونشاط - دون شركة أو انقسام في ذاته ، والله عزت قدرته أولى - وهو بالفعل - وجودا متوحدا مطلقا ، وهو بذاته وصفاته ونشاط صفاته منزه عن المعين أو التريك أو المثيل ، لأن ذات الله متمتعة بفاعلية تلقائية هي السبب المكون لجميع الأكوان والعوالم وما فيها من خصائص ونشاط ، وهي ثابتة الوجود كاملته ، لم تتكمل في السوايق ، ولن تتكمل في اللواحق ، وكذلك في صفاتها ونوعتها المباشرة لآثارها وأعراضها المتحولة الزائلة .

ويؤكد ذلك ان كل ما في الكائنات من تسام وانسجام والفة ونظام كلها خصائص لا تفهم ولا تفسر الا مع وجود الكمال الالهى المطلق الذى تتصف به العلة الأولى .

فان قلت : ان وجود الكائنات المائلة لنا وجود واقعى متشبيء بحس ، وأن صفات الله وخصائصه أمور معنوية فكيف تكون أصلا لوجود واقعى محسوس ؟ وكيف تنشأ كائنات وتلمس من صفات معنوية لا تلمس ولا تحس وان كانت معقولة ؟

قلنا : ان هذا الواقع المحس المتشبيء يرجع فى حقيقته الى حالة من حالات الوجود وقواه الخفية غير المتشبيئة أو المحسنة ، ولا يمكن أن تبصرها أو تلمسها وهى القوة العامة المطلقة وطاقتها ، وكذلك الحياة والفكر ، وكلها خصائص معقولة لا يقع عليها الحس . والقوة الطبيعية نفسها ان هى الا مجرد أثر لقوة أعلى منها وأوسع اطلاقا وبعبارة أخرى انها مجرد فاعلية مطلقة لفاعل مطلق . والفاعلية فى الفاعل - على تجريدها من آثارها كالقوة والطاقة والحركة - أمر معنوى ، لأنها اذ ذاك مجرد قدرة القادر على الفعل بالفعل ، ويظهر أثرها المطلق كطاقة فى الوجود لا يقع على ماهيتها الحس ولا الوسائل التجريبية المادية مهما تنوعت أساليبها ووسائلها .

وهكذا تظل الفاعلية الالهية دائما ماثلة وراء طاقة الفعل ، وبعبارة أخرى وراء سائر تجاربنا الحسية، ولا يكاد العقل يدركها فضلا على الحواس لولا أن آثار تلك العوامل الخفية وكشوف العلم عن ظواهرها وتصرفاتها وقوانينها تشعرونا عن طريق المنطق العقلى والحسى بكيانها ويرغمنا على

الاعتقاد بوجودها تصرف الذرة وتكوين الطاقة لدقائق المادة بالحركة والسرعة وقوتى الدفع والجذب والانشعاع وغير ذلك من أسباب النشاط الكونى ، فكل هذا يفهمنا أن الفاعلية أو نشاط العلة الأولى الفاعلة المدركة - رتبة « عليا » تجريدية وراء هذا الكون المتشيع ووراء ما فيه من طاقة وحركة .

وإذا وجد النشاط الأول (نشاط خصائص واجب الوجود) وجد ضرورة جوه أو محيطه ، وهو الآثار الانفعالية الناشئة عن تأثيره ، فتتكون عنه حالات الوجود المختلفة ، سواء كانت من جنس الإدراك أو من جنس الطاقة أو الحركة أو التشيؤ ، والتشيؤ معناه شيئية الشيء كمية وكيفية ، ويكون كناية عن بروز أعيان الكائنات المادية الواقعية بألوانها وصفاتها وأحوالها ، بيد أن النشاط نفسه دائما مستخف وراء ظواهر الكون وحوادثه ، ومنال ذلك : التيار الكهربى المستقطب الذى إذا وجد مولده ظهر نشاطه مع أن الكهرباء موجودة وجودا مستبطننا فى كل شيء وان كانت لا تظهر الا حيث « يوجد » مثير نشاطها وضابط مسلكها .

والفاعلية فى القادر على الفعل قدرة كامنة ، فاذا تحقق بروزها بالفعل كانت قوة ، وللقوة طاقة طبعا ، وهى مقدار ما تبذله القوة من نشاط وبعبارة أخرى : ان الطاقة هى كمية ما فى الحادث من فاعلية أو حركة تحدث بها الظواهر .

والنشاط رتب عدة ودرجات مختلفة وان كان أصلها واحدا .

وأولى تلك الرتب وعلتها : نشاط الذات الالهية المطلقة فى صفاتها وخصائصها الفعالة ، وبعبارة أخرى : النشاط الواقع فى علاقة الذات بصفاتها .

وثانيتها : نشاط الصفات نفسها فيما هو لازم عنها من آثار كونية كالقوة الطبيعية وغيرها .

وثالثتها : الأثر الانفعالى الناشء عن تأثير نشاط الصفات الالهية فى الحوادث الكونية والأشياء التى هى محيط ضرورى لنشاط تلك الصفات وهذا هو كل ما ترى فى عالم الامكان من قوة وطاقة وحوادث وكائنات متنوعة .

والنشاط المنشىء بصفته المطلقة أثر لازم لصفات الوجود الأول (الله) ، والواقع أن الوجود والفاعلية والنشاط أمور لازم بعضها عن

بعضها الآخر ، وهى محققة لوجود الأول ، ومن تم دالة على وجوده . فاذا كان هذا هكذا فى الكائنات فان نشاط خصائص الوجود الأول وعلّة كل موجود بذلك الوصف أولى ، وهذا نفسه (أى النشاط والفاعلية) هو الفارق الأعظم بين الوجود والمعدوم ، ويلزم عن النشاط فى اطلاقه عمل دائم ، والعمل يلزم عنه نشاط الكائنات فى تكوينها وفى حركتها وتطورها ، واذن فكل طاقة فى الكائنات معارة لها من غيرها ، وهكذا دواليك حتى تصل الى أول حركة فى الوجود ، فنجدها بازغة عن صفات الهية مبدعة ، وان استخفت وراء صيغ من الأسماء والنوع كالقوة والنزعة والطاقة والحركة والسرعة الخ .

والفاعلية والانفعالية والتحول صفات لازمة لكل واقع فى عالم الكيان الطبيعى بالفعل ، وبعبارة أوضح : ان كل ما هو دون الفاعل الاول منفعل له .

وينتج عن ذلك أن صفات الله هى الصفات الأولية الفاعلة فى الوجود بنشاطها الأول ، ذلك النشاط الذى يحول ويطور كل شىء وهو دائما كامن وراء مظاهر الكيان الطبيعى ، ومعنى هذا أن النشاط والوجود خاصتان ملازمتان لكل موجود مؤثر فى محيطه بوجه من الوجوه ، فاذا فقد الموجود النشاط والتأثير فى محيطه دخل فى حكم العدمية ، وهذا نفسه ما يوجب أن يكون للعلّة الأولى المطلقة خصائص أولية ذات نشاط مطلق فعال ، لأنها محققة الوجود الأولى ، فتقوم بهذا النشاط كائناتها المعلولة لها . والبازغة عنها بحيث انه لايمكن أن تتخلف الفاعلية عن الوجود أبدا ، لأنهما نعتان متلازمان دائما ، والا تكافأ الوجود وعدم الوجود ! ويكون المميز بينهما شيئا واحدا فقط هو نشاط الكائن الذى تحققت فيه صفة الوجودية وسلب وصف العدمية .

وخلاصة القول أن كل ما ترى فى الطبيعة من نشاط يثير حوادثها أو يشيئ أشياءها انما هو نشاط مستعار لها ، قائم بوجود صفات الله التى أعارت الكائنات نشاطها الثابت السرمدى وطبعتها بطابعها ، ووجود الصفات قائم بوجود ذات الله طبعا كنوع وخصائص قديمة لها كما تقدم .

وتفصيل ذلك أن علاقة واجب الوجود بصفاته علاقة صفة بموصوف ، وعلاقة صفاته بآثار فاعليتها (وهى الكائنات) علاقة المؤثر بالآثر ، فهى علاقة تلازمية تطابقية ، كعلاقة النفس أو نبض القلب بحياة الكائن الحى .

تظهر لك تلك الحُصائص اذا وجدت الحياة فيه ، وتختفى منه اذا فارقه
الحياة .

ولما كانت صفات الله مضافة للذات اضافة نعت لمنوعات كالعلم للعالم
والارادة للمريد ، ولما كان لا بد للذات الأولية من أن تكون متصفة بصفات
تدل على وجودها وتحققه بالفعل – كانت علاقة كل ما ترى وما لا ترى في
الكون من خصائص وأفعال وعلائق للأشياء والكائنات أثرا حادثا لتلك
الصفات الالهية ، وتلك هي النتيجة المنتظرة بالفعل والواقع ، وهي الحقيقة
التابثة . وتكون الأشياء حينئذ في وجودها الواقعي سلسلة ظاهرات
متعاقبة وحوادث متتالية منفصلة تنشئها طاقة ذلك النشاط الالهي الأول .

وتكون القوة المعزوة للطبيعة – خطأ أو شططا أو اصطلاحا – عبارة
عن نشاط القدرة الالهية متحققة في الخارج بالفعل ، وذلك هو السر الذي
يخفى كنهه على العلم والعلماء – لسبب اشتغالهم بمجرد الظواهر الحسية –
والقدرة اذا تحققت بالفعل صارت قوة ، والقوة وكل ما يبزغ في الوجود
من نشاط وحياة وادارة وفكر مجرد آثار لتلك الحُصائص الالهية الاولى .

وكما أن الفاعلية الناشئة عن القدرة تؤكد وجود الفاعل فانها أيضا
تعين العلاقة الضرورية بينه وبين أفعاله ، وبعبارة أخرى بين الأثر والمؤثر
أو المعلول والعللة .

ولهذا السبب نفسه كان نشاط الصفات الالهية هو المبدأ الوحيد
المعلل للتكوين والتطور الواقعين في الكائنات .

ووجود التكوين والتحول أو التطور والضرورة في الكون يفسر لنا
معنى الأنفعالية اللازمة عن الفاعلية الأولى المتقدمة .

وبما أن الفاعلية الكامنة في الصفات الالهية تقتضى بروز الكائنات
بالنشاط الخاص بها فانها تقتضى كذلك تحول الكائنات وتطورها اليها .

ومن معنى الفاعلية والانفعالية في الوجود نفهم ونعلل سبب الألفة
والتنافر في الكيمياء ، أو الجذب أو الدفع في الطبيعة ، لأن حركة النشاط
اما أن تكون من المركز الى المحيط ، وهذا هو الفعل الموجب ، واما أن تكون
من المحيط الى المركز (وهو السالب) ، ومثال ذلك هو الفعل العكسي
السالب (في المغناطيسية والكهربا) ، وكذلك يحدث كل ما نسميه برد
الفعل لكل شيء ، وبالحركة ذات الايجاب والسلب تتكون كل مظاهر
الكائنات وأجرامها .

ومن ذلك كله يجب أن تعلم أن سائر مافى الطبيعة من قوة وطاقة وتكون وتحول وحياة ووعى وإدراك إنما يقع كل هذا كمنشآت لصفات المبدع الأول الواجب الوجود الذى يستمد منه الوجود جميعه سائر نشاطه البادى فيه والخفى سواء كان بحالة روح أو حياة أو بحالة جواهر فردة ذرية « باعتبار » أنه كله نشاط العلة الأولى . والنشاط فى العلة شرط ذاتى ضرورى لتحقيق وجودها وتعليل وجود غيرها مما هو دونها وتعينه ، والنشاط فى العلول فرض لازم عن تحقق الشرط الأول ، وكل ذلك قد تحقق فى الوجود بالفعل ، ولو انتفى النشاط من خصائص العلة لانتفى الدليل « الأوحد » على وجودها ، ولو انتفى النشاط عن الكائنات المعلولة لتلاشى وجودها بالضرورة .

ومن هنا يفهم واضحا أن الوجود والحياة والعلم والإرادة والقدرة كلها صفات وخصائص لازمة عن وجود ذات واجب الوجود . وكل ما يبدو عن آثار تلك الخصائص فى الكائنات نتيجة لازمة لفاعليتها من حيث انها ذاتية تلقائية فى المكون الأول (الله) وعارضية مفادة فى الكائنات التى كونتها العلة الأولى أو تكونها .

والصفات الالهية متضامنة أبدا ومتوحدة فى الذات التى تجمعها كنعوت لها ، ولا سبق لاحداها على الأخرى فى الوجود الا بالرتبة « الاعتبارية » دون الزمن ، فوجودها بالنسبة للذات وجود متوحد ، لأنها نعوت ذات واحدة ، وهذا نفسه ما يجعلها متضامنة لدى ظهور نشاطها فى تنشئة الكائنات وتطورها .

فأولها بالرتبة - هى الحياة لأنه لا يعى أو يعلم سوى حى ، والحى الواعى الذى يدرك أنه حى وأنه يعى مرید ضرورة ، فالإدراك والتوجيه وتعيين الغاية شروط مكونة للإرادة ، ودلائل على وجودها ، والحى المدرك المرید قادر بالفعل .

وليس معنى إرادة الخالق أنه شعر فى وقت ما بأنه يريد فأراد ، وإنما أراد لأنه كان يعلم ألا أنه مرید قبل أن يريد وبعد أن يريد ولا سيما أنه لا توقيت فى الأزلية ، وهذا سبب كمال ارادته بعكس ارادتنا المؤقتة بالبديء والانتهاى ، ولهذا السبب نفسه كانت ارادتنا بالنسبة لارادته المطلقة إرادة نسبية وذلك لوجهين :

الأول : هو عدم علمنا بنتيجة المراد لنا تماما وان قدرناه تقديرا .
والآخر : أننا لا نعلم ما نريد الا وقت أن نريد ، فضلا على أن

رغباننا دائما محدودة بالحوادث ومتعلقة بها ، وتسبقها فترات لم تكن موجودة ، وهذا هو ما أوجب القصور فينا ، وبالأولى فيما عدانا من الكائنات التي هي أقل من الانسان سموا وأحط درجة .

ولا تتوهم من هذا ولا من كل ما سبق فيما نمثل به في كتابنا أن صفات الله تندمج في وحدات الكائنات مباشرة لكي تدبرها وتباشرها ، كلا ، فان كل نشاط أو فاعلية لفاعل لا بد لها من محيط تظهر فيه دون أن تلبسه ، ويكون ذلك المحيط كرد فعل لذلك النشاط ، ولا بد للكائنات التي تبرز عن النشاط الالهي من ترتيب وتوال بحسب تطور الفعل الى أن يصير الفعل الذي كان نشاطا معنويا في ذات الفاعل كائنا ذا أثر له شئيته وواقعته في الخارج : كالفكر يصدر من مفكر ، ثم يتطور الى عمل ثم يتلبس بالصورة فتكون له شئية ، ويكون الكائن المتطور بالطبع . وبعبارة أخرى : الشئ المنفعل مجرد أثر لصفة معنوية منبعثة عن الذات الفاعل المفكر أو خاصة من خصائص ذاته دون أن تتحد بتلك الآثار أو تحل فيها .

ومثال ذلك فعل الإرادة في الانسان ، فان اختلاف المرادات (الأشياء المرادة) وتسلسلها حادث في المراد دون المرید ودون الإرادة ، لأن العملية في أنك تريد شيئا تحتوي في مضمونها ثلاثة عناصر : الاول الذات المريدة ، والثاني الإرادة ، والثالث المراد ، فالذات وهي المريدة متوحدة ، والإرادة وهي صفة متوحدة بتوحد الذات المريدة ، وأما الشئ المراد فقد يتعدد ويتنوع دون أن يؤثر ذلك التعدد أو التنوع في وحدة ذات المرید ولا في إرادته ، ومن ثم لا يتصل المرید ولا إرادته بالشئ المراد طبعا اتصال اختلاف أو حلول الأشياء المرادة أو اتحاد بها .

وأما سبب تعدد المراد (الأشياء الكونية) ان قام في نفسك أن تسألنا عن ذلك فهو علم المرید بكيفيات وأوضاع الأمور التي يريدها وقت إرادة فعلها .

ومثل ذلك قل في صفة العلم نفسها ، فان احاطة العالم بمختلف درجات العلوم وتنوع المعلومات وتعددتها عنده لا ينفي الوحدة في ذات العالم ، وان اختلفت أنواع المعلومات ، وتنوعت ضروب العلم .

وكذلك في صفة الحياة ، وبعبارة أخرى في المبدأ الحي البازغ في الكائنات الحية من حيث انه يحيى وينوع ويتطور ويفرع وهو في نفسه متوحد لا يتفرع ولا يتغير .

وكل مثل ذلك أيضا في القدرة ، فان القادر يتعدد نشاط قدرته ويتنوع ويتفرع ، والقدرة في ذاتها متوحدة لاتتعدد وان تعددت المقدورات، وبعبارة أخرى الكائنات الصادرة عن النشاط ، اذ كل الآثار الصادرة عن مثل تلك الجسائص الذاتية الالهية مجرد أطراف انفعالية صادرة عن نشاطها دون أن تباشرها أو تتحدد بها أو تحل فيها .

وكل هذا يدلك دلالة واضحة لا يعتمورها غموض أو خفاء على أن ذات الله التي بزغت حياة سائر الأحياء عن حيويتها الأزلية وبرز كل مقدر مراد عن ارادتها وتقديرها ، وصدر كل علم متنوع عن علمها ، ونشأت كل قوة وكل حركة عن قدرتها وفعاليتها (نعنى الذات الالهية) - متوحدة ومنزهة في ذاتها وصفاتها وأفعالها عن سائر أنواع النشاط البارز عن صفاتها وعن كل ما يبدو في الكائنات من حوادث وظواهرات وشيئية تراها ماثلة مجسمة ، أو مستبطنة كامنة وراء مجموع ما يبدو في العوالم الواقعية من كفيات وصور .

والنتيجة : أن تنوع الفعل وتعددده لا يتناقض مع وحدة الفاعل ، ولا يطن فيها بوجه من الوجوه ، ومن ثم ان توحيد الذات الالهية وتنزيهها مطلقا لا يتنافى معه أن يكون لها صفات لا تحصى ، وأن يكون للصفات نشاط متنوع تشييء به شيئية الأشياء على تعدد مظاهرها .

ولتعلمن أيضا أن ذات الله لا يشوب توحيدها وتفردتها في الازل وفي الابد أن يكون لها صفات وخصائص وأفعال منزهة بتنزيه الذات التي تقوم بها كنعوت لها . بل ان هذا يؤكد وجود الذات وبقدره في أذهاننا واضحا ، ويدل عليه أكمل الدلالة وحسب هذه الصفات من الأزلية والأبدية والاستعلاء أن تكون هي خصائص للذات واجب الوجود (الله) .

كيف لا وهو الوجود الاول المطلق ؟ وليست الصفات بكائنات أخرى مضافة الى الذات حيث انها مجرد معان وشئون لها قائمة بها . وهذا قد علمته في مكان آخر من كتابنا ، وكذلك نشاط الصفات ، فانه قديم بقدم الصفات وان تعينت آثاره ومظاهره ، وتوقفت ببدء ونهاية في الزمن يتعلقان بارادة الذات .

ونسنة تلك المظاهر والآثار الى نشاط صفات الله كنسبة امواج البحر وزبده : تخلق منه ظهورا ثم تفنى فيه بأن تتحول اليه ، وقد ضربنا بذلك مثلا فيما سبق فارجع اليه .

ولك أن تستنتج من كل ذلك كمال الموجود الاول العلي في ذاته وفي صفاته وفي أفعاله ، ولك أيضا أن تؤمن به ايمانا مؤكدا لن تندم عليه أبدا ، ولست براجع عنه ما حييت لو أخلصت فيه .

فان استعصى على ذهنك تصور نشاط كامن في تلك الصفات الأزلية يترتب عليه بروز آثاره وهي الكائنات ، واستعصى عليك أيضا فهم صيرورتها وقلت في نفسك - ماذا كان يعمل ذلك النشاط قبل تعلق المشيئة الالهية بابرار فاعلية صفاتها في الكائنات - فاعلم أن مشاعرك الذاتية وأوليات أفكارك تظل كامنة دائما في عقلك الباطن أو عقلك الظاهر ولا تبرغ في الزمان الا اذا تعلقت ارادتك بابرارها وتوجيهها ، ولا بد أن يقع ذلك الفعل ، فيحدث آثارا لها بداية وأيضا لها نهاية .

وذاك المتوحدة لم تتأثر قط بذلك التطور الواقع بين أفكارك وبين أفعالك ، ولا تقاس حركتها الذاتية بالزمن ، لأن الزمن مختص بالعمل حين توجهه الارادة وتعين غايته .

وأيضا تصير في النهاية نتائج أفعالك الى ذاتك فتدركها ، ولا تتأثر بها الا تأثرا معنويا بعد تجريدتها من الملابس الزمنية والمكانية ، وانك أيضا متوحد الذات وان تعددت خصائصك وتنوعت أفعالك ، ووجود ذاتك طبعا سابق على وجود الصفات والأفعال جميعا ، لأن الذات مقومة للصفات لا في زمان يمكننا علمه ، بل الزمنية فيه مجازية ، ثم ان الصفات كونت آثار أفعالها في زمن محدود معلوم ضرورة ونهاية مقدره أيضا .

وبعبارة أخرى : بدأت تلك الآثار في الوقت الذي تعلقت فيه مشيئتك بابرار أفكارك ، فكيف يتم كل ذلك وذاتك واحدة وصفاتك - وان تعددت - متوحدة بوحدة ذاتك وأفعالك أيضا وتنوع تنوعا عظيما ، ثم تنتج نتيجة متوحدة هي غايتك من الفعل ؟

هذا وقد مثلنا لك بما يصدر عن الانسان من فكرة واردة تتحول الى عمل بارز هو غير ذات العامل طبعا وارادته ، لأن الانسان دون الكائنات جميعا هو النموذج « الأوحد » والعالم الأصغر الذي يتمثل فيه جميع ما يحدث في العالم الاكبر الوجودي من قوى مستبطنة ونشاط بارز وأعيان كونية واقعة بالفعل في عالم الموضوع .

وإذا كان لا بد من أن نجيبك عن تساؤلك فنشير عليك بأن ترجع الى ما بدأنا به في أول هذا الكلام وهو : أن تنوع الفعل وتعددته لا يتنافى

مع وحدة الفاعل مطلقا ، وليس للذات في استبطانها من يعين ، وإنما الذى يعين هو ترتيب الفعل في آتائه المختصة ببروز آثاره الى الواقع المحس .

فإذا كان هذا شأنك في ذاتك وأنت كون صغير ، بل وحدة من وحدات الكائنات وان كنت أنت أسماها وأرفعها - فما بالك بالعلة المطلقة (الله) المتوحدة في الوجود التى أبدعت ذاتك وغير ذاتك ، ومن شرائط وجودها التوحد المطلق ، والترفع عن ملابسة الأزمنة والأمكنة؟

الفصل الثانى

الذات الالهى المطلق

واعلم أن هوية الذات الالهية. « باعتبار » أنها استبطان مطلق في وجود مطلق لا يمكن أية كفاية بشرية عرفانها في كنهها ، ولولا أن الذات تعين ذاتها بأوصافها ونعوتها ، ثم تعين تلك الصفات بالأفعال ، وتعين ، أفعالها بحدوث العالم الامكانى ، وما يبدو فيه من نشاط وتطور وتشويؤ - لولا ذلك كله ما أمكن العقل ولا البصيرة أيضا تصور العلة المطلقة الفعالة بأية حال ! ولكن بما أنها هي التى عينت لتبين وجود ذاتها وبينت وجودها لترشد العقول والبصائر اليها - لكل ذلك ولما فطر عليه الانسان - كان نزوع كل كائن مدرك للبحث عن الحقيقة بغية عرفانها ضرورة عقلية يهفو اليها ، ويطلبها بحالة لا تقل عن بقية مقومات حياته ان كان انسانا سويا ، وبعبارة أخرى ان عرفان الحقيقة الالهية والبحث عن ادراك العلاقة بين ذاتها وصفاتها ثم البحث فى مبلغ العلاقة « الكائنة » بينها وبين عالمنا الامكانى الذى نعيش فيه - نزعة ثابتة فى الانسان ، وانما هوية ذلك الذات المقدس وهي مطلقة لا تتعين - فى الذهن - للعارف الا بعرفان الذات الانسانية لنفسها ، وتكون قد دلت على ذلك بصفاتها وأفعالها المتصلة بأفعال بارئها فتعرفه .

والذات الالهية « باعتبار » أنها الخالق الظاهر فى خلقه بصفاته ذات موصوفة ، معروفة تعينها الصفات وتؤكد وجودها بالفعل ، ثم العلاقة بين عالم الوجود (عالم الحقائق) وعالم الامكان (عالم الظواهر) .

ويظهر النشاط الدال على ما للذات من صفات ، ثم بتوقع الحوادث الكونية التشيئة وعلاقتها التلازمية بذلك النشاط – بكل هذا وذلك يتقرر تعين الفاعل الاول وفعله والشئ المنفعل ، وبعبارة أخرى : يتقرر في الأفهام وجود الرب والمربوب والعلاقة الضرورية بينهما .

وكلها – من ذات الله لصفاته لأفعاله – وحدة كاملة لا تقسيم فيها ولا تعدد الا مجازا « وباعتبار » التعينات الالهية الوجودية فقط ، وفي الآثار المتعددة المتغايرة ضرورة ، بيد أنها مع ذلك (يعنى الكائنات الكونية) تبزغ عن ذلك العالم الالهى الخفى ، وعليها طابع الوحدة التى أبدعتها ، وان تعددت هى فى أوضاعها وكيفياتها ومظاهرها .

فبطون الحق مع ظهور أفعاله فى الوجود يدل دلالة أكيدة على وجود هويته ، وظهور صفاته بنشاطها ، ويشير الى ظهور الذات فى أفعالها بصفاتها لا بهويتها ، فيكون الله هو الباطن مطلقا بهويته ، ويكون هو الظاهر أيضا بخصائص ذاته من الصفات والنوعت ، والصفات تشير اليها آثار نشاطها البارزة وهى الكائنات .

هذا أما كيف تعين الذات الصفات فهو من الدقة والعمق بمكان عظيم ، وذلك كصفة الحياة مثلا فهى مجرد تعيين ودلالة على الحى القادر مثلا والارادة كذلك تعيين ودلالة على المرید وهكذا .

ولا سبيل أبدا لمعرفة الكائن الموجود تحقيقا (أى كائن) الا بصفاته ونشاطه المؤثر فى محيطه ، خصوصا اذا لم يكن فى الوسع معرفة كنه ذاته .

وليس معنى هذا أنه اذا لم يوجد الكون المبدع لا توجد العلة المبدعة ، كلا ، فان الأمر بالعكس ، والحقيقة أن العالم الامكانى هو الذى يتوقف وجوده على وجود العالم الوجودى الالهى ، لأن وجوده (عالم الامكان) لازم من لوازم وجود العلة الاولى ، وبعبارة أخرى يتوقف وجودها ولا سيما أن وجود الذات المبدع ضرورى لوجود مبدعاته ، سواء وجدت الامكانيات المبدعة أو لم توجد ، وسواء وجد من يعرف ذلك أيضا أو لم يوجد ، لأن المعرفة والعارف يقعان فى عالم الامكان والاحتمال ، وأما المعروف فهو أسمى وأعلى من العالمين ، عالم الوجود (عالم الحقائق المشيئة) وعالم الامكان (الحوادث التشيئة) وما ذلك الا لأنه العلة المفردة المتوحدة لهذا ولذلك .

وجود الله أول وجود وجوبى ضرورى ، وبه يتقرر وجود ما عداه
من عوالم أبدعها ليعرف بما أبدع من مخلوقات تفضلا وحنانا منه .
وليكن معلوما أن الله خلق الكائنات اختيارا لا اضطرارا ،
والموجود الذى يتوجه من ذاته بذاته تلقائيا بغية أن يفعل ما يشاء لا
يكون مضطرا أو مجبرا ، لأن الفاعل الذى تدفعه ذاته الى فعل ما يريد
لا يكون فعلة اضطراريا بأية حال ، لأن المضطر هو من يدفعه غيره الى عمل
ما يريد ذلك الغير .

وقد قام فعل الله على الاختيار المحض والفاعلية المطلقة لخصائص
قائمة بالذات ، وبهذا وذاك يدل فعلة على وجوده وعلى أنه المؤثر .

وانفاعل المختار المؤثر لابد أن يعرف ضرورة ما سوف يفعل ،
وبهذا التمهيد يتكون فى أذهاننا تماما مفهوم العلاقة بين صفات الله وبين
الذات المقومة لها ثم مفهوم العلاقة التى تقع بين تلك الصفات نفسها
وبين الكائنات (القائمة بنشاطها) ، وينتج ذلك كله ثلاث مسائل يجب
أن نعرفها :

المسألة الأولى :

ان الله موجود أزلا بلا أولية ولا نهاية ، فوجوده غير مبتدوء حيث
لازمان فى الأزلية كما نعرفه فى الكائنات ، وعن وجوده القديم يبدأ وجود
كل كائن ذى بدء وذى نهاية واليه ينتهى ، ولا مذهب للعقل وراء الذات
بحثا عن الماهينة أو الكنه ، ولا وراء الأزلية بحثا عن التوقيت ، لأن
الأزلية هى التى تعين نقطة بدء وجود العقل المدرك والشئ المدرك ،
وللعقل قانون أولى فرضه عليه منطقته يجب أن ينتهى به تسلسل الاسباب
والمسببات الى نقطة غائية ، وأيضا الى سبب أولى هو سبب الاسباب
كلها .

فاذا تساءل العقل : ما الذى كان موجودا قبل وجود الأشياء ؟
يجاب بأن الموجود الاول قبل الأشياء وقبل العقل — هو ذات الله التى
كانت موجودة حيث لا زمان و لا مكان ولا وجود لشيء (١) ، بيد أنها سبب
الاسباب كلها وعللة العلل .

(١) الزمان والمكان « اعتباريان » بالنسبة للأزلية (والأبدية) وقد عرفناهما فى كتابنا هذا
فارجع الى ذلك فى موضعه من الكتاب .

فاذا تساءل العقل ثانياً : ومتى وجدت العلة ؟ ومن أوجدها ؟
 قيل له : ان العلة موجودة أولاً بلا ابتداء ، ومستمرة أبداً بلا انتهاء ،
 ان الأينية والكيفية والمعية ظروف امكانية ، بدأت مع الحوادث الكونية ،
 وان العلة لو احتاجت الى موجد سواها لاحتاج الموجد الى موجد وهكذا ،
 وهذا مناقض لمنطق العقل الذي لا بد أن ينهى الى غاية والى سبب أولى
 لا سبب له ، واذا أراد ذلك العقل أن يتخطى الذاتية الازلية في بحثه
 وقع في الدور والتسلسل كما لا يخفى ، وذلك النص ما يوجه منطق
 العقل نفسه ومعنى الدور والتسلسل أنه ينتهى دائماً الى النقطة التي
 منها بدأ ، فيدور مرة وثانية ، وفي كل مرة يرجع الى حيث بدأ ، ويعود
 الى حيث انتهى ، وذلك لأن في العقل قصورا طبيعيا بما أنه حادث عن
 العلة التي يبحث عنها ، ولا بد له بمقتضى ذلك أن « يعتبر » العلة مبدأ
 بلا بداية وغاية بلا نهاية ، وأنها مطلقة ، وأنه نسبي ومحدود ومعلول ،
 وان كان العقل بالنسبة لسائر الأشياء الكونية أكثر اطلاقاً وثباتاً .

ومعنى ما تقدم : ان السبب في علم جواز بحث العقل عما وراء
 الذات الأزلية أنه (هو نفسه قد بزغ) عن العلة الأولى في زمن مبدوء
 وبعبارة أخرى : خلق العقل في الوقت الذي خلقت فيه بقية الكائنات ،
 ولهذا تجد أن الانات النسبية الزمنية والنقطـ « الاعتبارية » المكانية
 « موجودة » في العقل ، وهو الذي فرضها « واعتبر » وجودها بصرف
 النظر عن أن تكون هي نفسها حقيقة متعلقة بوجود الاشياء أو بوجود
 مبدعها ، واذن فلا يجوز للعقل أبداً أن يجعل نفسه ووجوده بداية
 مقياساً للزلية غير المحدودة ، ولذا نجد مضطراً في نهاية المطاف لأن
 يقف عند نقطة ليس بوسعه أن يتخطاها ، وبعبارة أخرى : عند علة
 أولية لا أول لها ولا آخر .

المسألة الثانية :

ان كل موجود متحقق الوجود يجب أن يكون فعالاً ، وله نشاط
 يحقق به وجوده ولا بد له ليفعل من وجود خصائص أو صفات وكفايات
 يقوم بها الفعل ، وحينئذ يكون قد دلل على وجود ذاتيته بنفسه والله
 بما أنه أول موجود وأول متصف وأول فعال - معروف ومتصف من
 تلقائه ضرورة ، سواء عرفته عقولنا أو تغافلت عن معرفته .

المسألة الثالثة :

ان الله لما كان هو الموجود الذاتي الأول ولذاته صفات تدل عليها

بنشاطها ومن ثم كان هذا النشاط نفسه يدل على تلك الصفات ، وللنشاط
طبعاً فاعلية مؤثرة يلزم عنها وجود آثار لها واقعة في الخارج - كان
الوجود الامكاني الذي نعيش فيه هو ذلك الاثر أو المحيط للفعل بسائر
خصائصه من قوة وطاقة وحركة .

ولما كان كل ذلك حدث تلقائياً بمحض اختياره فلا يقال : لم خلق
الله الكائنات ؟ أو لماذا خلقنا ؟ لأن هذا سؤال معناه : ما الذي حمله أي
اضطره الى أن يفعل ؟

وقد قدمنا أن ذات الله القائمة بهويتها أوجبت وجود صفاتها
ووجود صفاتها أوجب وجود الكائنات ، والموجود الذي توجب ذاته
فاعلية صفاته لا يكون مجبراً بحالة ما ، وإنما يكون مريداً حراً وفاعلاً
مختاراً وله حكمة فيما فعل وخلق وأبدع أقلها ليعرف وأعظمها بروز
ما كان في الذات من حكمة وقوة وحياة وإرادة من عالم القوة والخفاء الى
عالم الظهور بالفعل .

الباب التاسع

الفصل الأول

صفات الله وعلاقتها بالطبيعة

ويترتب على جميع ما تقدم أن ليست الصفات الالهية التي يغمر الكون نشاطها بأعيان من أعيان الكائنات نفسها ، ولا هي بكيفيات فيها خاضعة للقوانين ، ولا هي القوانين الطبيعية بالمعنى الذى يفهمه العلم التجريبي ، ولكنها فاعلية مطلقة قائمة بذات الفاعل المطلق المختار المتصف بها وهي (الصفات الالهية) مقومة للأشياء وللقوانين بنشاطها .

وهي أيضا المطورة لوحداث الكائنات حالة أنها مستبطنة دائما خلف مظاهر الطبيعة وخلف قوانينها وأشياء الواقعية ، يلمحها الفكر الانساني الواعي دون الحواس ، ومن وراء علمها كأسباب معقولة وعلل قريبة تشييء وتنظم وتزن وتقيس وتنسق ، ويدرك المتأمل نتائج تصرفها كعوامل حقيقية مؤثرة بنشاطها فى الحوادث والظواهر الطبيعية دون أن تندمج فيها وان كانت تلابسها كمؤثر أول فى الاسباب والعلل القريبة التى تمد الظواهر الطبيعية بوجودها وتشبيها كالذرات ثم العناصر فى حين أن القوانين الطبيعية العلمية تصف تلك الحوادث وظروفها ، ولكنها لا تصل الى أسبابها الحقيقية ولا تعين ماهيتها .

وتلك الصفات الالهية تعمل دائما متحدة متضامنة مؤتلفة كحقيقة واحدة متعددة الأهداف ، وذلك لأن مصدرها متوحد هو حياة الله وعلمه وإرادته ثم قدرته حيوية كانت أو روحية ، فيتعاون نشاط بعضها مع بعضها الآخر فى إبراز الكائنات وتوجيهها الى وظائفها والأغراض المينة لها بدليل أنه لا يمكن أن تتم حادثة فى الوجود

الا بتعاون نشاط تلك الصفات مجتمعة ، وهذا ما تظهره وتدل عليه وحدة القوانين ووحدة التصرف ووحدة القصد في الطبيعة ، واليك ما يساعد على توضيح ذلك وفهمه :

فالحياة مثلا لا يمكن أن تستمر مع الحرارة وحدها ، ولا مع البرودة وحدها ولا مع عدم وجود وقودها المفدى من النبات أو الحيوان، ولا مع عدم وجود الهواء مثلا أو النور أو الماء ، ولكن اذا وجدت هذه النظم مجتمعة في بيئة ظهرت الحياة في أفراد الكائنات .

وعلى هذا قس جميع ما تسميه قوانين وعوامل وجودية مؤثرة مع علاقتها الوجودية في سائر الحوادث الكونية ومظاهرها .

وبتضامن الصفات الالهية في نشاطها هذا تتكون الكائنات الطبيعية عن عواملها القريبة المؤثرة كالقوة التي تحدث بطاقتها الذرات فالعناصر فدقائق المادة ، فالأجرام المادية على تعدد صفاتها كالجمودة والسيولة والغازية الخ . ثم تتكون الخلايا باتحاد دقائق المادة وعناصرها مع اضافة المبدأ الحيوى في الكائنات الحية ، فنقسم وتتطور بتاثير الحياة وتنظيمها الى احياء متنوعة تبدأ بالخلية الأولى الاميبية (بروتوبلازم) ، وتنتهى بالانسان ، وبذا تتم كينونة الوجود الطبيعى فى مجموعه الحى وغير الحى . خفيا تتم به الحادثة وظروفها وعواملها وأنت تسمى ذلك قانونا طبيعيا

أقول : ان كل ذلك تكونه الصفات الالهية بمجرد نشاطها المبدخ كأثر لفاعليتها القديمة السابقة على وجود الأشياء ، ودليل قائم على اقتدار الذات الالهية المقومة لتلك الصفات ولنشاطها ، ومن ثم تقوم حجة مطلقة على وجود الذات الالهية كعلة أولية مبدعة .

وتلك الصفات تعمل دائما متحدة متعاونة كما بينا ؛ وان كانت متغايرة السبل والأساليب والمناهج ، لأنها قائمة بالوجود الالهى الأول المتوحد المطلق .

وينتج عن ذلك ضرورة توحد نشاط الوجود الامكانى في سائر وحداته واتجاهات تلك الوحدات الى نتائج مؤتلفة أيضا تبعا لوحدة الأصل .

ولهذا السبب نفسه تلمح أنت دائما - فى عالم الخبرة العلمية - أن قوانين الطبيعة تعمل كما لو كان وراءها مقنن واحد فائق الوعى يجمعها فى توحده ، وبعبارة أخرى تتوحد هى فى مبدأ الهى يشرعها وينظمها ويوحدها .

وهذا نفسه يقع في العوامل الخفية كالحياة التي تعمل كما لو كان وراءها عقل منظم. لوظائف الكائن الحي حتى لو كان الكائن الحي دويية حقيرة أو نباتا بسيطا ناجما ، فان تعجب لذلك فلا تعجب اذا عرفت السر حين تعلم أن ذلك كله أثر من الحياة الالهية الواعية التي تمد حياة الكائنات على ما نعرفها في نظامها ، وذلك الاثر الالهى يلزم الكائنات الحية ملازمة الصاحبة ، ويغمرها بالوعى والارشاد والتوجيه الى أن تتم تلك الأحياء دورتها الوجودية وتتلاشى وتتولد عنها أحياء أخرى .

وانك اذا لمحت يوما - بنور عقلك - في حادثة كونية نشيطة خفيا تتم به الحادثة وظروفها وعواملها وأنت تسمى ذلك قانونا طبيعيا فلا تنخدع لأنك لو دريت الحقيقة مجردة لأدركت أن ما رأيت محض أثر من آثار نشاط الإرادة الالهية الشاملة المنظمة ، وأن ما تسميه قانونا طبيعيا ان هو الا مجرد رمز تعبر به الطبيعة عن النظام الارادى الالهى الذى تمت به الحادثة في مصاحبة ظروفها .

وإن أدهشك يوما التنوع الحادث بين الذرات والعناصر وأشكال المادة المتعددة وما تحدث الجواهر الفردة الذرية - وهى بسيطة ومتوحدة - في عالم الطبيعة والكيمياء من مركبات عدة مختلفة الخصائص تتركب منها العناصر ثم المادة وشيئيتها ، ثم الخلايا باتحاد ذرات المادة مع المبدأ الحي وتعاونهما على التكوين المدهش المتعدد - أقول لو أدهشك كل ذلك واسترعى وعيك وقفت ازاء ذلك كله متحيرا مستغربا ، فاعلم أن ذلك كله مجرد نشاط للقدرة الالهية الفاعلة (١) مشمولة بالإرادة الالهية المسيطرة والمنظمة .

ومن أعجب السنن الكونية التي تحدثها تلك القدرة قانون التطور والترقى ذلك الناموس العام الذى يقود الكائنات بأسرها الى التسامى والتكامل ، وكأنه فعل معقول مصمم من قبل نشأة الاشياء والاحياء من تدبير في غاية من الادراك والوعى واليقظة .

وقانون التطور هذا هو أشمل قوانين الطبيعة وأرقاها مطلقا ، ويصرف النظر عن نظرية دارون في الأحياء وعمما في تلك النظرية من خطأ أو صواب . وربما ناقشناها في مكان آخر ، ولا تحليل لمثل هذا القانون الاعظم ولا سبب الا أن يكون مجرد نزوع الكائنات الى الترقى والتسامى طلبا للتكامل الذى تنشده وتهدف اليه في تطورها وترقيها ، والكمال هو

(١) انظر الادسكال البيانة فى آخر الكتاب وبالانصص نمرة ٢ و ٣ .

الصفة البارزة التي تتوج صفات الله جميعا ، ومنه اكتسبت الكائنات طبعا ذلك النزوع الذي فطرت عليه ابان تكونها ، وما الكمال لو أردنا تعريفه الا تعبير الحقيقة المطلقة بلغتها الخاصة عن معنى الانسجام والحكمة والتوحد في الوجود .

وأعجب ما في أمر الصفات الالهية هو تضامن ضروب نشاطها مجتمعا ومتفرقا على تنسيق الكائنات وتنظيمها وامدادها بتلك الخصائص الوجودية المعجبة البازغة فيها ، ولكن لا بدع ولاعجب اذا كان الأصل في ذلك كمال ذات الله واقتدار صفاته وسعة حكمته وعظم تدبيره . والحياة الالهية (بنوع خاص) تلك التي تبرز عنها حياة الكائنات بأسرها تشمل في مضمون نشاطها باقى الصفات الادراكية العاملة الأخرى ، كالوعى (العام) والارادة - متضامنة مع القدرة - وتتوحد نشاطها في الكائنات الحية وغير الحية ، وذلك من الذرة الى الجرم الى المهامة (١) المتبلورة حتى الفطريات والطحالب والجراثيم الدقيقة ثم النبت البسيط والنجم ودنىء الحيوان الى أضخم الأشجار وأرقاها حتى الانسان سيد الكائنات الطبيعية ، وكل كائن حى مركب من ملايين الخلايا كأنه في مجموع نوعه مجرد خلية واحدة من خلايا كائن واحد حى كبير .

ومن تلك الصفات الالهية أيضا العلم والوعى المطلق الذى هو نبع كل ما يبدو في الكائنات من وعى وادراك والهام وكل معرفة وعلم معقول أو منقول ، وموهوب أو مكتسب لأن علم الله مصدر كل حقيقة مطلقة أو نسبية مهما تعددت فروع المعلومات ، وتنوعت نسبيات المعارف والحقائق التي توحدتها الحقيقة المطلقة في وجودها الشامل . وما الحقيقة المطلقة التي تشمل في مضمونها كل ذلك سوى مظهر لعلم الله نفسه . بيد أنها في الواقع الهدف الذى يقصد اليه كل عارف وكل فيلسوف وكل عالم ، وحسبنا دلالة على قيمة ذلك العلم الأعلى (علم الله) ما يبرز في مشاعرنا وكفائاتنا الباطنية من نشاط روحى وادراكى تقوم عليه سائر خبراتنا الدينية والفلسفية والعلمية .

ومن تلك الصفات طبعا الارادة الالهية ، وهى ارادة مطلقة تشمل سائر ما في الوجود من نظم ، وهى أيضا سبب كل اتساق أو ألفة وتنافر في علائق الكائنات الحية وغير الحية ، وهى كذلك سبب تحديد النسب التأليفية التي يجرى عليها قانون الالفة للتركيب والتحليل في الكيمياء

(١) المهامة مفرد وهى الفلز للمعادن المنبلورة كالأملاح وغيرها .

والطبيعة . وهى فوق هذا وذاك العامل الأعظم الخفى الذى يرتب
الحوادث الكونية ويقرر ظروفها وعلاقتها وآنات ظهورها ، وبعبارة أخرى
هى مرتبة النظم ومقدرة القوانين الشاملة لظواهر الطبيعة بأسرها .
وقد يتراءى لك أن شمول الإرادة الإلهية لكل ما يحدث فى الكائنات
من حوادث يتناقى مع الاحتمال والامكان الباديين فى انكائات ، ويجعل
وجها للقول بالضرورة أو الحتمية أو الصدفة ، فنقول : ان الأمر
بالعكس ، وانما ذلك يدل على أن سير الطبيعة وتنظيم ما فيها من عوامل
وقوانين ليس تلقائيا للطبيعة فيقتضى حتمية قوانينها ، وتقيد سيرها
على مقتضى مقاييس معلومة لا يمكن تغييرها كما يدعى الآليون والواقعيون
الأمر الذى ان صح انتفى الاحتمال فى تصرف الكائنات تكوينا وتحولا
- وهو الواقع - وحلت الضرورة والصدفة محله .

بل لو ثبتت حتمية القوانين كنظم لا تتغير كما يدعون ما كان هناك
محل لحرية الخالق المتصرف ، بل يكون ملزما هو أيضا بالأى يخرج عن
تلك النظم والقوانين أو يغيرها . تعالى الله عما يقولون ، ولكن الواقع
وهو الحق أن حرية المبدع فى أعماله تجعل كل شىء مما عدها - المادة
والقوة والقوانين وأحكام العقل وفعل الحياة وتصرف الطاقة الذرية -
كلها أمورا مكانية احتمالية محضة فى وجودها وفى تصرفها وفى مصيرها ،
ولذلك لا يدرى أحد من الناس أبدا ما ستكون عليه الكائنات الطبيعية
فى مستقبل أمرها ، وكذلك لا يعلمون كيف تتم نهايتها ؟ .

ومن أقوى الأدلة على احتمالية المصير أن علماء العالم وفلاسفته
جميعا مختلفون فى كيفية مصير الكيان الطبيعى ، وهل ستكون نهاية
العالم بازدياد حرارته أو بنقصها ، أو بتلاشيها عن طريق التثخن ،
أو بنضوب طاقة الشمس وعجزها عن إنتاج الحرارة اللازمة لوجود
الحياة ؟ كما هم مختلفون أيضا فى : هل الكون يمتد بلا نهاية أو أن له
نهاية وحدودا يقف عندها ؟ .

وحسبك من تلك الأدلة فى النهاية دليل واحد وهو أن الجواهر
الفردة الذرية التى تؤسس أشياء الكيان الطبيعى فى مجموعه تتصرف
تصرفا احتماليا بحتا ، ولم يتمكن العلماء من تحديد كيفية ذلك التصرف
أو مصيره وهم مختلفون فى : هل الطاقة الذرية تتصرف تصرفا موجبا
كتصرف النور ، أو أن النور والطاقة يتصرفان تصرفا اندفاعيا متتابعيا
كما تنطلق القذائف ؟ وكل هذا ينبئك بأن كل شىء ممكن فى الطبيعة ،
وكل شىء احتمالى ، وأن لا حتمية فيها ولا فى قوانينها مذ كان الزمام

والتصريف في يد قوة أعظم من سائر قوى الطبيعة ، وإرادة تباشر تصريف وحداتها (هي إرادة الله) .

ونتيجة الرأي أن الاحتمال في تصرف الكائنات وفي مصايرها يدل على أن الإرادة الإلهية هي التي تقرر المسير ، وليست ذاتية الكائنات في نفسها ، ولا قوانينها ، ومن ثم يدل ذلك على أنها كلها موجودات امكانية حادثة وليست أزلية ولا خالدة ، ومن هنا يدل هذا على أن إرادة « عليا » تدبرها وتصرفها وتقرر مصيرها كما قدمنا وذلك بتدبير حر من كل قيد .

ولا معنى لكل ذلك إلا أن تكون الإرادة الإلهية هي الدافع الحافز للكائنات على النظام والنزوع والتطور والترقى على حسب ما تشاء تلك الإرادة وأن الكائنات لا يحدوها في سيرها وتصرفها ضرورة أو صدفة ، لأن إرادة الله كاملة الاختيار والتصرف بصفة مطلقة ، وأن كل ما عدا الإرادة الإلهية مما نسميه عرفا إرادة أو قانونا لكائن آخر إنما هو حالة نسبية موهوبة منها لذلك الكائن ، ولأجل هذا السبب الأعظم كان القصور العام هو الوصف الشامل للكائنات ، وكان الهرب من النقص والنزوع لتكتمل هو هدف الكائنات وسنتها العظمى .

وتتجلى عظمة الإرادة الإلهية على الأخص في الإنسان الذي استعار من أضوائها إرادته الخاصة ودعمته شخصيته ، وسواء كانت إرادته قوية أو ضعيفة فإن إرادة الله الكلية الإطلاق والشمول هي التي تشع من أضوائها على ذواتنا أطيافا نسبية بازغة عن توحيد تلك الإرادة العليا وإطلاقها . ويبدأ ذلك من الرجل العامي الساذج إلى الفيلسوف وإلى النبي المرسل . وأن رأى بعض أفراد النوع الإنساني مع ذلك أن القوة الإرادية النسبية التي فيهم تلقائية لهم خطأ أو جهلا .

وكون الإنسان يستمد إرادته من إرادة الله لا ينفى أن تكون له إرادة حرة نسبيا في حدودها المخصصة ، وأنها تتصرف تصرفا كاملا في محيطها الخاص بها ككل كائن وهبت له خصائص تؤثر في محيطه ، وتتأثر كذلك بمحيط أسمى من محيطها ، ولهذا لا يمكن أن تبين إرادة الإنسان إرادة الله أو تناقضها ! كيف والفرع ان باين أصله فقد مصدر امداده ، وبعبارة أخرى قوام وجوده ؟ . وذلك نفسه هو الفارق الوحيد بين إرادة الخالق وإرادة المخلوق ، لأن محيط إرادة الإنسان نسبي ومحدود كما تقدم ، وأنه امكاني محدث ووجوده لازم عن وجود محيط أعظم منه وأكثر اطلاقا هو نشاط الإرادة الإلهية المطلقة .

ومثل ارادة الانسان بالنسبة للارادة الالهية كمثل الابرة التي تشير الى الثواني في آلة ضبط الوقت حيث تتم دورتها كاملة دون أن يعترضها شيء ، فتبدو حرة نسبيا في محيطها الخاص بها حالة أن جميع دورتها تعين نقطة واحدة في محيط أعظم من محيطها وذلك محيط الابرة التي تشير الى الدقائق ، ودورة الابرة التي تعين الدقائق متعلقة أيضا بالمحيط الذي تعين فيه الساعة وهكذا . بيد أن دورة الآلة جميعها (الساعة) متعلقة ومقيسة بدورة الأرض حول الشمس . ودورة الأرض أيضا تابعة لمحيط أعظم هو مدار الشمس نفسها ، ودورة الشمس متعلقة كذلك بمحيط آخر أعظم من محيطها ، وهكذا دواليك الى أن نصل في آخر الأمر الى محيط لا تدبره في تصرفاته أو تسوقه سوى ارادة واحدة مطلقة ، هي ارادة الله التي تجعل كل ارادة سواها بل كل ما يحدث في الكون من حوادث شئونها نسبية احتمالية ، وذلك لأنها الارادة الازلية المطلقة التي لا تتقيد ولا تحد بأن أو مكان .

ثم ان لله وراء ذلك قدرة هي نبع كل قدرة وكل قوة . ولست أقصد قوتي وقوتك ، وانما أقصد كل القوى الوجودية البادية في الكائنات مجتمعة ومنها القوة الطبيعية التي نعرفها ، بل ومنها أيضا الطاقة الذرية أو الجوهري الفرد الذي يمثل شمساً وعوالم لم تبلغ حالة من الدقة بحيث لا يتناول رؤيتها أكبر المجاهر وأكثرها مضاعفة للرؤية البصرية . بيد أن تلك الذرة الدقيقة الخفية تدعم بطاقتها وسرعة حركتها كل ما نسميه عوالم طبيعية . وكل ما ندعوه شمساً وأجراماً فلكية يتبع احداها ميارنا الذي نعيش على سطحه ، وبعبارة أخرى تلك الهبأة الضئيلة في جانب بقية ملك الله التي نسميها كرتنا الأرضية .

وبهذا وذاك يجب أن تعلم علم اليقين . بل حق اليقين أن الله عزت أسماؤه وتعالته صفاته هو رب الوجود ومبدعه والهه ومدبره وهو ممد به بألوان من الحيوية والنشاط مستمدة من نور روحى مبعثه حياة الله المطلقة السرمدية ، ويقس من وجوده الازلى الابدى ، ثم نشأ وحدات الكائنات على أسلوب اقتضته ارادته بعد أن كونها بنشاط من قدرته التي لا تتناهى وعلى مقتضى النظام الصالح الذي يعلمه بعلمه الشامل الكامل وباختيار محض لا تشوبه شائبة من تحكم أو جبرية لما نسميه طبيعة أو غير ذلك ، وهذا مما يجعل الكائنات في مجموعها لا تعمل تلقائياً من نفسها وانما هي مجرد حوادث مقدره ، قدرها غيرها بعلم أزلى لا يعلم مداه عالم أو فلكى الا ما يبرز عن ذلك العلم الالهى من نذر تنبىء بقرب ظهور الحادثة الوجودية .

واذن فلا مجال في تعليل الوجود ولا في نشأته ولا في تصرفه لاحتيمية
أو ضرورة أو صدفة أو ما الى ذلك من الكلام الأجوف الذي لا وزن له
في عالم المعرفة أو المنطق سوى أنه سفسطة باردة غير منتجة ، ولا تجدر
:لا بأذهان خفية مثلها .

الفصل الثاني

الاحكام الالهى في ايجاد الوجود

والواقع أن هذا الوجود عملية محكمة الوضع مرتبة الأسباب
والعوامل والنتائج لمبدع فائق الوعى ، بارع الاختراع ، كامل التدبير ،
أو أنه كقصة عرف مؤلفها كيف يبدوها في نفسه قبل أن تبدأ حوادثها.
وكيف يختمها فى تفكيره قبل أن تنتهى ، وتكون جميع فصولها ومناظرها
وشخصياتها بعد ذلك مسيرة عاملة على مقتضى تصميم أولى أبرزه المؤلف
من القوة الى الفعل من قبل أن تبدأ الكائنات دورتها على مسرح الوجود،
ولله المثل الأعلى وراء كل ذلك .

وبعد فلو جاز لشيء من وحدات الكائنات بأسرها مما سوى الله
أن تكون له ارادة تلقائية أو فعل لكان أولى الكائنات بذلك الجواز هو
الانسان سيد الكائنات الطبيعية بغير منازع ، ومع ذلك فقد أطلعناك
على حال الانسان وقصوره وضعفه فى وعيه وفى ارادته ، وفى قدرته وفى
علمه بالنسبة مما لله أصلا من هذه الصفات . وقد بينا أن ما فى الانسان
من خصائص « عليا » انما هو مستمد من خصائص مبدعه ، وتلك
الخصائص تكون دائما نسبية فى الانسان كما قدمنا ، وهو شيء بديهي
معلوم . فاذا كان هذا هو شأن الانسان ومبلغ خصائصه من القصور
– وهو الكائن الارقى – بالنسبة لخصائص المبدع الاول أفلا ترى معنا ان
ما عداه من كائنات أخرى كالمادة أو الطبيعة أو القوانين أو شيء من مثل
ذلك يكون أولى بذلك القصور وأحرى ؟

الفصل الثالث

الجبر والاختيار والقضه والقدر

هذا ولا تفهمن من قولنا بأية حال أننا نقول بالجبر المحض ، أى بأن الانسان مجبر على أفعاله جبرا مطلقا ، كلا ، ولا أننا نقول بالاختيار المحض أيضا ، وإنما الذى نقوله ونرتثيه هو أن الانسان حر فى أفعاله الى مدى محدود وفى محيط محدود ، من حيث أن مشيئته فى نهاية أمرها تنصل بمشيئة مبدعه ، ولا يغيب عن ذهنك ذلك المثل القريب الذى مثلنا فيه حرية الانسان بالابرة التى تشير الى خطوط الثوانى فى آلة ضبط الوقت وأنها يمكنها أن تتم دورتها حرة من كل قيد مادامت متصلة بالنظام الكلى لتلك الآلة ، ومساوقة فى سيرها لسير المحيط الاوسع مدى من محيطها .

ثم استطرдна فى ذلك المتل حتى بلغنا محيطا لاتديره الا المشيئة الالهية ، ويتبع ذلك المحيط الاعظم كل محيط دونه من سائر الاملاك والسيارات والعوالم ؛ ومن هذا نفهم أن مجرد النظام المرسوم لعقولنا أو ارادتنا هو أول القيود التى تحدد مدى ما تصل اليه تلك العقول والارادات وبعبارة أكثر وضوحا : ان مجرد تنظيم عقولنا و ارادتنا على نمط مخصوص فى الفاعلية وعلى أسلوب لا نملكه دائما يدل على أن المنظم غيرنا ، ومن ثم يدل على أننا لا نفعل ما نشاء كما نريد أو بصفة مطلقة .

وازاء ذلك يمكننا القول بأن رغبة الانسان فى أن تكون له ارادته المطلقة معناه الخروج على سائر النظم التى جعلها له وللكائنات مشرع « غيره » أعظم وأوسع تديرا ، وبعبارة أخرى ان حرية الانسان المطلقة هى الجنون المطلق نفسه ؛ اذ مفهوم الجنون هو التحرك للفعل دون التقيد بالنظم التى يفرضها العقل ، أو يفرضها التشريع . فاذا لم يكن هذا جنونا بأوسع معانى الجنون فأقل تقدير له أن يكون ضربا من الاجرام ، والاجرام والجنون صنوان ! ودليل ذلك أن أغلب الجرائم تقع فى حالة مرضية ، وحسبك بالشذوذ مرضا ، والخروج على كل قيد مطلقا ولو كان قيد تنظيم وتشريع الهى لا يحمل فى مفهومه سوى معنى الفوضى . وتصور حال عالمنا الأرضى نفسه كيف يكون لو فرض أنه تحرر لحظة من تبعيته فى سيره ونظامه للنظام الشمسى ! وهل يمكنك أن تفرض للأرض

فى ذاتها حينئذ ارادة خاصة تضبط سيرها على حدة ، الا أن يكون مآلها حتما الى الفوضى ثم الى الدمار ؟ فان بعدت فى نظرك العقلى مطابفة وجه الشبه بين الأرض والارادة التى هى صفة معنوية لا تفرض عليه شرائط التحديد التى يمكن فرضها على الأرض فنسترعى نظرك الى أن الأرض نفسها تسير بنظام وتدبير يصدران عن مدبر محدد حركتها فى مدارها ، وجعل ذلك المدار مرتبطا بمدار الشمس ، والشمس بغيرها ، الى أن تصل فى النهاية لتدبير ارادة « عليا » تقيد ، ولا تتقيد كما هو مبين فى المثل .

ونظرة فى علم الفلك بين الحركة المستقيمة التى يحدثها الجنب والدفع وبين الحركة الرحوية التى لا يمكن أن تحدثها الا قدرة فائقة تكفيك دلالة على أن سائر النظم الفلكية ومنها النظام الشمسى وضمه الأرض طبعا انما وضعت على حال تسيرها فيه ارادة « عليا » مدبرة .

فاذا أبى فهمك الذى لا نشك فى سلامته تصور أن يكون الانسان حرا وليس حرا فى وقت واحد ، بمعنى أن حريته ليست مطلقة ، وبعبارة أخرى أن يكون حرا فى أعماله على الحسالى التى تكون ارادته فى الوقت نفسه مرتبطة بنظام أعلى من النظام الكامن فيها والذى تبدو به حرة - فنضرب لك مثلا آخر ترى فيه كمال المطابقة والمماثلة فى التشبيه بين المشبه والمشبه به فنقول :

مثل لذهنك ربان سفينة ، وأنت تعلم أن ربان السفينة هو حاكمها الاعلى وأن ذلك الربان متمتع بارادة عاقلة طبعا ، وبحرية كاملة أيضا ، فهو فى سفينته حاكمها وأميرها وقائدها الاعلى ، لا ارادة فوق ارادته ولا حكم فوق حكمه ، كما يكون الملك فى مملكته تماما ، ثم ان ذلك القائد الاعلى متمتع أيضا بما حوله من آلات وأدوات تساعد على الرصد وامتداد البصر ، وتعيين الاتجاه حيثما كان من أنحاء الكرة الأرضية وأبعادها ، وفوق هذا وذاك فهو متمكن بوسائله الحديثة من مخاطبة سائر قارات الأرض بلا سلك ، فيستنجد بما شاء من قرّة ، ويستشيث بمن أراد من مغيب الخ ؛ فهل ترى أنه مع كل ذلك حر ومختار تمام الاختيار ؟ وهل تؤكّد أنه يملك حرية كاملة مطلقة تماما ؟

أظن أنا انه لا يمكنك تأكيد ذلك ، فان قلت : ولماذا ؟ أجبتك على الفور للأسباب الآتية التى سوف تعلمها وتوافق عليها أنت أيضا ؛ واذن فلتعلم أن ذلك الربان مع ما يتمتع به من عقل و ارادة ، ومع ما أوتيته فى

مملكته التي هي سفينته أو باخرته ، ومع ما يملك من وسائل وأسباب معينة على النجاة والتحرر ، ومع كل ما تعلمه من علم وفن لسلك البحار انما هو مرتبط بمحيط أعظم وباقتدار أقوى من محيطه الذي هو سفينته بمن فيها وما تقل من آلات وأدوات ذلك المحيط هو ما يسميه الربانة أنفسهم (بحكم البحر) ويسميه العلم الفواعل أو الأحداث الجوية .

وحكم البحر هذا متعلق بمحيط أعظم منه هو الحوادث الطبيعية نفسها ، وفواعل الطبيعة تتبع أيضا نظما أوسع وأقوى وأشمل من مدى السفينة بل ومدى الكرة الارضية ومحيطها ويكون ضمن ذلك الربان وسفينته طبعاً ، وتلك النظم المرتبطة بها الفواعل الجوية أيضا لها قوانين تصرفها ، والقوانين مجرد مظهر من مظاهر ارادة مريد ومشروع أعظم هو المتفرد بالتدبير والتصريف وهو الله .

فمصير صاحبك الربان الحر المختار في دائرته المحدودة طبعاً لن يكون حينئذ الا لأحد أمرين لا ثالث لهما :

الامر الاول : هو أن تصحبه السلامة في روحاته وجيئاته ، ويغدو الى البر سالماً ، وتكون النتيجة النجاة من كل عطب ، أفتعتقد - ان كانت النتيجة كذلك - أن الربان يسند سلامته ونجاته حينئذ الى محض ارادته ويحتج في سبيل ذلك بعلمه وعقله وأدواته ووسائل النجاة المتوافرة في مركبه ؟ أعتقد أنت ذلك جدياً ، أم أنه يسند سلامته وسلامة سفينته ومن معه الى مشيئة الله وارادته ؟

نحن نعتقد أنه مجيبك على الفور باسناد كل ذلك الى ارادة أعظم من ارادته والى تدبير فوق تدبيره ، وتلك هي ارادة الله ! فان كنت أنت لا تعلم علم ذلك فانه هو يعلمه يقيناً ، ولماذا ؟ لأنه ابن البحر وربيب حوادثه . والبحر في نظره كما يقولون كبير وله أحكامه .

وليس هذا فقط ، وانما فواعل الطبيعة في نظره أكبر وأقوى من سفنه وأرضه ومحيطه ؛ واذن أفلا تكون ارادة الله في نظرك أنت أيضا أعظم من تلك الفواعل الطبيعية مما يسميه الربان أحكام البحر أو الأحداث الجوية لأنه يعلم الحقيقة التي لا يتم كل ذلك الا بها ! ألا وهي قدرة الله وهذا واحد من الأمرين .

والامر الآخر : أن يغلبه حكم البحر ، وتحتوشه حوادثه وأعاصيره وبقية الفواعل الكونية التي هي في الواقع فوق ارادته وفوق حريته ومتعلقة بمشيئة الله باري الربان والبحر والطبيعة ، فيجاهد الربان

حينئذ برادته علمه وأدواته ، ومنجديه ومغيثيه الخ ما استطاع الى ذلك سبيلا ، فان نجح ونجا ، أفيستند ذلك النجاح وتلك النجاة الى ارادة الله أو الى ارادته ؟

لا شك عندنا في أنه مسندها الى ارادة الله ، وان أخفق وبدا له قصور ارادته وعلمه وأدواته فبماذا يحتج اذن ؟ لا شك في أنه يحتج بارادة الله أيضا ، وذلك بديهى ، فان قلت له : وأين كان عقلك ؟ وأين كانت ارادتك وعلمك و (بوصلتك) الخ ؟ فلن يكون جوابه الا جوابا واحدا ، وبعبارة أخرى : كلمة واحدة وواحدة فقط ، وتلك الكلمة هي : حكم البحر !

وذلك أمر لا تقوى عليه ارادتي ، أو يقول لك : تلك مشيئة الله وحسب !

وهذا المثل ضربناه لك لتتيقن أن ارادة الانسان بالنسبة لارادة خالقه كارادة راكب البحر بالنسبة لتقلبات البحر وحوادثه المتعلقة بمشيئة الله أيضا ، فان نجا فذاك ، وان لم ينج فبأمر فوق ارادته وفوق قدرته وحرته وأظن أن ذلك المثل يحوى قدرا كافيا من كمال المطابقة ومن المقاربة في التمثيل ، حيث يرجع أمر المشبه والمشبه به وأوجه الشبه كلها الى ارادة الله .

ولك أن تخرج من ذلك المثل بنتيجة واحدة ينظر اليها من زاويتين : الاول : أن الربان لا شك حر في محيطه وهو السفينة ، يفعل ما يشاء ويأمر بما يشاء ، ويجرى قيادتها وفق ما يريد ، وانما حرته ليست حرية مطلقة على طول الخط طبعا ، لأنها مرتبطة بقوى طبيعية وبنظم جوية وفلكية لا تقوى ارادته على تصريفها ، وبعبارة أخرى على تدليلها .

والأخرى : مستنتجة من الأولى ، وهي أن الربان وسفينته و ارادته وأيضا ارادات من يحملهم معه فى السفينة – كلها متعلقة بمشيئة أعظم من كل ارادة فى الطبيعة هي مشيئة الله طبعا ، تلك التى تصرف سائر شئون الكائنات ، و ارادة الله من أية الناجيتين نظرت اليها تجدها ارادة مطلقة ومشيئة لا تحد ولا تقاوم .

وهنا يكون الربان أو قل الانسان فى عموم نوعه حرا من ناحية ، وغير حر من ناحية أخرى :

حرا لأنه مسئول عن عمله ، فيجب أن يكون له حرية تكافئ تلك المسئولية ، .

وغير حر لأن ارادته ليست مطلقة بل مشمولة فى نظام ارادة أعلى
منها وذلك ما يحد من حرّيتها •

والربان مختار - على نوع ما - لما يفعل بسفينته ولما يصحبه من
الناس فيها ، وهو مختار أيضا فى كيفية تحديد خط سيره وتوجيه ذلك
السير ، وهو مع كل هذا - فى الوقت نفسه - مجبر أيضا ؛ لأنه مسير
بقوانين تتبع نظما أعلى من نظمه ومن وسائله الخاصة وأقوى ، ونتيجة ما
تفضى إليه رحلته متعلق أيضا بمشيئة غيره ، ثم انه فوق هذا وذاك
مسئول عن تصرفه ، والمسئول غير مختار بصفة مطلقة ضرورة ، وانما
اختياره محدود ونسبى •

وبناء على كل هذا يمكنك أن ترى معنا أن الانسان ليس بالكائن الحر
مطلقا ، ولا هو بالكائن المجبر المقود كليا دون اختياره بصفة مطلقة أيضا
لأنه يوان غير العاقل ، فهو حر لأنه كائن عاقل متصرف ، وهو مسئول
أيضا عن تصرفه أمام ذات أعظم من ذاته ، وقد وهب له من الحرية ما
يساوى تلك المسئولية قدرا بقدر ، وهو مجبر أيضا الى حد ما ، لأن فى
الوجود قوى فوق قواه ، واردة مطلقة أشمل من ارادته المحدودة تسيطر
عليه ، ومعنى ذلك أن الانسان مسئول فى حدود ما أعطى من مدى للحرية،
وهو مجبر فيما فوق ذلك المدى من محيط وجودى يشمل ارادته وأفعاله
ضمن ما يشمل من نظم ، وبعبارة أخرى بما أن الانسان يتبع نظما كونية
فوق ارادته ولها محيط أوسع من محيط حرّيته ، وأنه مسئول أمام ذات
أخرى تحاسبه فهو ليس حرا بالمعنى المطلق للحرية مادام كيانه كسائر
الكيان الطبيعى بأسره متعلقا بأسباب وجودية عامة ترجع الى مشيئة أخرى
أوسع اطلاقا وأشد نفوذا •

وليس للانسان مع ذلك فى أية حال أن يحتج بالقدر الالهى لصالح
هواه أو لميوله الشخصية ، وبعبارة أخرى لمجرد ميله ، لأن يخطيء ولماذا ؟
لأنه لا يدرى من آفات مستقبله ساعة واحدة بل ولا دقيقة ، ولا يعلم ماذا
أعد له من خير أو شر فى ذلك المستقبل حتى يحكم بأنه فى نفسه خير أو
شرير أو سيفعل خيرا أو شرا ولم يؤت علما بأن المكتوب له فى لوح القدر
الالهى هو الخير أو الشر ، فقصور علمه عن الإحاطة بالغيب يمنعه من
تحديد الحكم على المستقبل ولو ثانية واحدة من الزمن ؛ فليس له من
العلم الا ما اختص بوقته الحاضر ، وليس له من الحرية أو القدرة الا ما
دخل فى حدود اقتداره ونطاق حرّيته ، فان صنع خيرا شكر الله وسأله
الزيادة منه ، وحاول أن يستمر على فعله وان وقع منه شر لجأ الى ارادة

أعلى من ارادته هي ارادة الله ، فيسأله أن يصرف عنه ذلك ، وهو لاشك فاعل لأنه صاحب المشيئة الكاملة الاطلاق والحرية ، وهو مع ذلك أرحم بعباده من أنفسهم وأرأف .

ولذا ترى أن الله قد خلق الخير وحث على طلبه وأمر بفعله وخلق الشر كنقيض « اعتبارى » سلبى تقاس به درجات الخير وأمر باجتنابه ، وذلك ليبذل كل حي مدرك جهده فيما يمكنه أن يفعله من الخير وتحقيق رتبته الحقيقية فى سلم الوجود وعرفان ما تبديه له من نوافذ القدر من ذلك وليجتنب ما استطاع من الشر الذى هو المقابل السلبى للخير . ولا يمكن أى أحد أن يتعين فعله بالفعل بأن يكون خيرا أو شريرا أو يتكهن تكهنا صادقا بذلك ؛ لأنه أمر لم يؤت علمه قبل أن يلابسه أو قبل أن يقع فيه ولا يعلم أيضا ما قدر له فى مستقبل حياته ، هل الخير أو الشر كما تقدم ؟ ولكن يحق لمن أسلكه الله طرائق الخير أن يستبشر وان مسه رشاش من الشر أحيانا .

ثم ان الله بعد أن خلق الخير وهو غرضه الأول الأعلى ، وبعد أن جعل الشر هو الناحية السلبية التى يتميز الخير بها ، كالنقص فى مقابل الكمال ، والظلام فى مقابل النور ، وأنت تعلم يقينا أن النقص معناه عدم الكمال ، وأن الظلام معناه عدم النور ، وذلك هو الشأن نفسه فى مسألة الخير والشر من حيث ان الشر سلبى كالظلام جعل للدلالة على وجود الخير والخير هو الأمر الايجابى المقصود بالذات لبارىء النسم - أقول بعد أن خلق الله الخير أمرنا بفعله مطلقا كشرعية عامة ؛ لأن الخير غرضه الذى يهدف اليه بأوامره ونواهيه ، بل قل : ان الخير هو غرض الله من خلق الكائنات وابرازها من حكم القوة والحفاء الى حكم الفعل والظهور مشمولة لقانون التطور والترقى ، وما وجود الشر بجانب الخير الا كما تكون العدمية بجانب الوجودية كسلب لها ؛ وحينئذ يمكنك أن تحسبم بأن لا وجود حقيقى الا للخير ولا سيما أنه المقصود بالذات لله ولكل مجتمع راق ، وقد نهى الله عن فعل الشر لأنه التعبير الواقعى عن القصور الضرورى فى الكائنات اللازم عن نقصها الذى بتفاوته تتقرر مراتبها ، ولا معنى للاعلى والأدنى أو الأرقى والأحط والأكمل والأنقص سوى هذا والا تتساوت الكائنات فلا تتميز مراتبها ، وحينئذ لا يكون ثمة فرق بين ما هو صالح وما هو طالح ، ولا ما هو خير وما هو شر ، وبعبارة أخرى : لا يكون ثمة فرق بين الجماد والحيوان ، ومن ثم بين الحيوان الاعجم والانسان المميز المدرك .

ولم يقل أحد من الناس قط سواء أنبيأؤهم أو حكماؤهم أو علماؤهم بأن الكمال في اطلاقه والخير في أكمل معانيه وأسمائها مطلوبان من الانسان فان ذلك خاص بالله وحده ، وانما المرجع والمعلوم والمفهوم أن الانسان خلق ناقصا ليتكامل وفيه استعداد ونزوع لهذا بالفطرة ، وخلق جاهلا ليتعلم وفيه للتعلم استعداد أيضا ووجد على شيء ضرورى من الخطأ والنقص ليصلحه بجهده وبكفاية وهبت له ، ويكون اصلاحه لنفسه بمثابة اللبنة التى يبنى بها درجته الخاصة به فى سلم التطور والترقى ، الذى هو السنة العامة لجميع الكائنات وللنوع الانسانى على الاخص .

واذن فلنا ازاء ذلك أن نفرض أن الشر والنقص والجهل وما الى ذلك هو مجرد التخلف عن الرقى والتسامى الذى هو الشريعة الشاملة فى الأخلاق وفى الدين وفى العلم والفلسفة جميعا ، وهو نفسه غرض الخالق من خلقه ؛ ولذلك اقتضت مشيئة الله أن يسوق النوع الأول الأرقى من مخلوقاته وهو النوع الانسانى الى ذلك الترقى والتكامل بضروب من الأمور والنهى وشتى الزواجر والنذر ، ولأجل تلك الغاية السامية نفسها أمر الجميع بفعل الخير مطلقا ولم يستثن ، وباجتناب الشر مطلقا ولم يستثن أيضا ، مع العلم بأن كلا بالغ رتبته التى يستحقها باجتهاده وباستعداده .

ويتنزه الله عن ظلم عباده وهو الرحيم الذى بلغت رحمته بهم أن هيا لهم جميع وسائل الخير والسعادة وسائر ضروب العلم والمعرفة ، وحجبهم عن الغيب لكيلا تقعد بهم الهمم عن سبيل التقدم والترقى والسير فيه بصرف النظر عن المقدور الذى استأثر الله بعلمه ولم يطلع عليه أحدا من ملك أو شيطان أو ولى أو نبي ، حتى ولا ابليس نفسه يعلم ما ينتهى اليه أمره بالدقة .

وبعبارة أخرى لا يعلم ما أعد له من تقدير ووزن لأعماله مع العلم بأن الله هو الخالق والمقدر والمحاسب فى وقت واحد ، ولم ؟ لان له فى خلقه شئونا ، ولماذا له فى خلقه شئون ؟ ليتفاوت الخلق ويتنوع الصنع ، ويتدرج الوجود من النقص الطبيعى الى الكمال الالهى فى درجات عدة متتالية على أحسن وأبدع ما يكون من التدبير والنظام ، والا ظل الوجود كتلة بدائية ساذجة كان المدير بها ألا تخلق . وهل يتم كل ذلك الا بوجود المعنى المسمى شرا كعرض للمعنى الجوهرى المسمى خيرا ، ووجود المعنى المسمى نقصا بجانب المعنى المسمى كمالا ؟

وبعبارة أخرى : هل كان كل هذا ينتهيا الا بوجود الشيطان بجانب
النبي كظل سلبي له والطلّاح الشقي بجانب الصالح التقى ، فيقوم معنى
الطلّاح والشر بجانب الصلاح والخير والهدى والكمال ، كما يقوم الظل
بجانب الشمس كدليل عليها أو مقياس لدرجات ارتقائها فى أوجها حين
مسارها فى منازلها ؟

وحسبنا استرسالا فى ذلك اذ أنه مما يستقر فى أفئدة سواد الناس
ويجرى على ألسنتهم قولهم : لولا الفقر ما كان الغنى ، ولولا الظلام ما
عرف النور !

ويمكنك أن تقيس على ذلك فتقول : ولولا الشر ما عرف الناس
الخير قط ، والا فكيف كنت تميز بين الخير والشر والكمال والنقص ما لم
يكن هناك الناحيتان : السلبية والايجابية ؟ وكيف كنت تقدر القيمة
الحقيقية لكليهما الا بالفوارق النسبية التى بينهما ؟ وهل كنت تحسب
أن حكمة الله يغيب عنها أن الأمور تثبى بنقائضها ؟ وهل لو لم يجعل الله
الشر (وهو ليس بغرض مقصود) الى جانب الخير (وهو الغرض المقصود)
أفكنت تجد لاسم الخير تصورا فى ذهنك ! وهل كنت تجد له معنى
مخصوصا ينطبق عليه لفظه ما لم يقع فى تصورك شىء من نقيضه وهو
معنى الشر ؟ وهل كنت تفهم معنى الكمال الا بمعنى النقص ؟ ولم لا
تقول : انك خلفت ناقصا لتستدل على كمال علة وجودك وهو الله ،
بنقصك وأنت كائن معلول وتلك هى الحقيقة ، ثم تتكلم بهدايته بعد
النقص لتحقق مقصوده فيك وهو المرجح ؟ وبماذا كان يتعين الفاضل من
المفضول ويتميز الأكمل من الأنقص الا باختلاف درجات الخلق ؟

وفى النتيجة وفى ضوء سائر ما تقدم يمكننا أن نستنتج ان وجود
الشر انما هو من لوازم وجود الخير كناحية سلبية له كما يكون السلب
بجانب الايجاب فى الكهربا ليعينه ويدل عليه ويفرق بين درجاته قوة
وضعفا ، وكذلك قل فى وجود النقص بجانب الكمال .

وأنا شخصا أعتقد يقينا أن الخير والشر معا مجرد طرائق وضروب
ودلالات أو معالم تبعث المؤهل للخير على التقدم فى سبيله ، كما أن شناعة
النقص وبشاعته يدلان على جمال الكمال وسمو قيمته ، وليس هذا فقط
وانما أعتقد أيضا أنه لو جمعت سائر معالم الخير وسبيله أمام الذى همىء
للشر بفطرته - لو « اعتبرناه » الشرير الأول فى مقابل الخير الأول -
لوجدناه قد أفاد من كل سبل الخير وسائل الشر والنقص كمن تعلم

الصلاح وهو شرير بالفطرة فوقف في محراب الصلاة وهو ينوى الشر بالناس فتكون الصلاة حينئذ وهى وسيلة خير أحبولة من أحابيل الشر أقامها ذلك الشرير فهو شرير حتما وان تعلم وسائل الخير التى استعملها فى عكس أغراضه !

ثم ان الناس بعد هذا وذاك درجات متفاوتة بالطبع بين أول خير وآخر شرير ، ولكل منهم حظه الضرورى المقدر من درجات النقص أو الكمال ، وهذا نفسه ما يعين درجته فى الحرية أو الشرية كما نبهنا على ذلك فيما تقدم .

وينبنى على ذلك أيضا حظه من المدح أو الذم وأما الثواب أو العقاب فهما راجعان :

« أولا » الى ما وهب للانسان من حرية ، وما يتعرض له بتلك الحرية من مسئولية ، وهى مسألة قدمناها قبل هذا المقام .

« ثانيا » انه ليس الغرض من الثواب والعقاب مجرد القاء الدينونة على كواهل الناس من خالقهم ، وتعريضهم للعقاب بغرض الكيد من الله لمخلوقاته والنكايه بهم ، وهو العليم بما فيهم من ضعف ، والرحيم الذى مد لهم من رحمته بساطا لا تنتهى حدوده ، كلا ولا شك أنك ستعجب من قولى ؛ لأنه يعكس المسألة رأسا على عقب ، أقول كلا وانما القصد من ذلك بل السبب فيه هو الرحمة نفسها ، والا فقل لى : لأى سبب فرضت الشرائع الوضعية والالهية ؟ ولأى غرض جعلت فيما شرعت شيئا اسمه الثواب وشيئا آخر اسمه العقاب ؟

وبعبارة أخرى : لم فرضت العقاب على الجريمة وأقرته ، وفرضت المكافأة على العمل الصالح النافع وجعلته أمرا مشكورا ؟

أنا واثق أكبر الثقة بأن جوابك أو جواب غيرك من الناس أهل العقول الراجحة سيكون حتما : ان السبب «الأوحد» والغرض الأول للشرائع والقوانين انما هو الرحمة بالضعيف ثم الرحمة بالقوى ، وبعبارة أخرى الرحمة بالضعيف لحماية من القوى، والرحمة بالقوى لكيلا يتعرض لضربى الأذى والتعدى منه على المجتمع أو من المجتمع عليه ، ثم رفاهية الناس بعد ذلك وأمنهم ، وتهيئة الجو الصالح لحياة اجتماعية منظمة أليس الامر كذلك ؟ أو ليس هذا هو جواب من يفهم روح التشريع من العقلاء ؟ وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة للشرائع الوضعية أفلا يكون بالنسبة

للمشائخ الإلهية وبالنسبة للرحيم الأعظم الذى شرعها أولى وأجدر ؟ وهل جهنم نفسها الا من رحمة الله ما دام الخوف منها رادعا عن الشر ؟ أوليست هى درجات متفاوتة فى الجزاء ؟ ثم أليس أخف تلك الدرجات عقابا هو أقربها للرحمة ؟

واذن فلا تقل لى بعد ذلك شيئا عن الثواب والعقاب ما دام الغرض هو سلامة المجموع وخير المجموع أيضا ، وبعبارة ما دام الغرض هو احلال النظام محل الفوضى واحلال الأمن والتوازن الاجتماعى محل التعدى والجريمة ، وقد قدمنا أن الله جلت قدرته لو لم يخلق الناس كذلك ماعمروا الأرض ولا عمرت بهم ، ولا تفاوتوا فى الاجتهاد ، وما تقدموا ، فلو أنهم خلقوا جميعا أشرارا ما عمر الكون ، وأيضا لو أنهم خلقوا جميعا اخبارا ما عمر أيضا ، ولذا لا يمكننا أن نجزم بأن الناس قد خلقوا جميعا خيرين بالفطرة كما جزم بذلك سقراط ، ولا يمكننا أيضا أن نجزم بأنهم قد خلقوا كلهم أشرارا بالفطرة كما يرى أمثال (شوبنهاور) و (نيتشه) و (هوبز) ما دام للناس أمزجة متفاوتة وميول مختلفة وحيلة تهيئها الوراثة والبيئة والمزاج الشخصى ، وزيادة على ذلك ما داموا يتفاوتون فى الحمق والحكمة والفهم والغباوة والعلم والجهل النخ فهم فى هذا كله وفى حظهم من درجات الانسانية جد متفاوتين بحيث انك لا تفرق بين الفرد من أدنى تلك الطبقات وبين الحيوان الأعجم فى الحصال والغرائز والعادات الا يجهد و ببعض المميزات الضسئيلة ، وان تفاوتوا فى القامة والسمة والنطق .

ثم انك لا تفرق بين الفرد من أعلى تلك الطبقات الانسانية وأرفعها وبين كرائم الملائكة الا بجهد أيضا ، وان تغاير النوعان فى ملابس الأعراس البشرية أو التجرد منها .

هذا ولا تأخذ علينا أننا أسهبنا فى مثل تلك المسألة الصعبة/التي تناولتها عقول القدماء والمحدثين جميعا سواء فى عالم الدين أو فى عالم الفلسفة ، اذا كان الغرض من اسهابنا هذا تجلية المسألة وإيضاحها .

ولنته ذلك البحث الشائك بمثل يوضحه زيادة على ما قدمنا حرصا على العقول من الزيغ أو القصور فى الفهم - نعوذ بالله من ذلك - ولكى نعبّر هذا الموضوع بسلام نحن وقارئنا راجين أن يثمر اجتهادنا تشبيها للحق واجلاء للشك ، وإبلاغنا للعقول المتعطشة الى ما يروى الغليل فى مثل تلك الحقائق الغامضة ، ولست فى هذا بأكثر من مجتهد فى قضية من الحكمة ان أخطأ فيها فله أجر وان أصاب فله أجران .

وليكن ذلك المثل هو حال الطبيب مع مريضه : فان الطبيب يعلم تمام العلم ما بالمريض من نقط الضعف ، ويشفق عليه أيضا بحكم قانون مهنته شفقة لا يعلم المريض مداها ، وهو مع ذلك قد يأمر مريضه في بعض الحالات بالحمية واجتناب الطعام بتاتا الا اللب من قليل السوائل أو غيرها ويجب أن تلاحظ أن المرض نقص في البنية وشر في الصحة ، ثم لا يسلم للمريض بأن يحتج بضعفه ضد الامتناع عن الطعام الذي يشتهي ولا يحتج على مرارة الدواء الذي يبغضه طبعاً مع أن الطبيب يعلم من ضعف المريض أكثر مما يعلم المريض نفسه ، ومع ذلك تراه يحثه على نشدان العافية والقوة والتوثب اليهما بطريق الحمية عما يؤذيه من طعام بكل الوسائل الممكنة ، وان اعترض المريض على ذلك لأن الصحة هي الخير المنشود ، وذلك بصرف النظر عن ضعف المريض وهو أمر واقع على « اعتبار » أن المطلوب الطبيب هو الصحة لا المرض والعافية لا الضعف ، وبتقدير أن الضعف الذي هو مقابل الشر فيما مثلنا له حالة عرضية طارئة على بنية المريض ، وأن الصحة (وهي في مقابل المرض) هي الأصل في قوام تلك البنية . وليس هذا فقط ، بل وبتقدير أن في طبيعة بنية ذلك الكائن عوامل طبيعية معينة على البرء والشفاء ، بل لا يمكن أن يحدث الشفاء الا بها وما غرض الطبيب الا تنشيط تلك العوامل الفطرية في بنية المريض .

واجمالا ان الطبيب يعلم من حالة المريض الضعيفة أكثر مما يعلم المريض عن نفسه ، ولكنه مع ذلك في تقويم بنيته واصلاحها وسلامتها لا يعترف للمريض بالضعف ولا يقره عليه ، ولا يقبل حجته اذا احتج بمثل النقص أو الضعف أو المرض الخ فان غاب عنك : لماذا يفعل الطبيب ذلك مع أن انسانيته ومهنته ، كل تلك « الاعتبارات » تقضى بشفقة الطبيب على مريضه ؟ فيكون الجواب : ان شريعة الطب التي لها الحق في تقرير واجبات الطبيب وتقديرها ، ولها الحكم الفاصل فيما يلزم المريض وما لا يلزم ، هي التي أمرت بذلك ، لأن غرضها الأول ، ومبدأها « الأوجد » هو الصحة لا المرض والخير لا الشر وهناءة المريض وليس شقاؤه بكل وسيلة تأمر بها شريعة الطب . فان شئت قل لذلك الطبيب : انك تعلم علم اليقين ما في مريضك من ضعف وما فيه من قليل قوة ، فلم تنهاه وتأمره ولم تكلفه الجوع وهو منك والصبر على ضروب العلاج وأنواعه وأنت تعلم أن ذلك شاق عليه ؟ ثم انك تسن له في معيشته قانونا يسير بحسبه وبموجب ذلك تقول له : ان هذا خير لك اذا فعلته : وذلك شر لك اذا أتيته قل كل ذلك للطبيب ، ولن يكون جوابه الا أن العبرة في كل

ذلك بالمقاصد وليس بالوسائل وما دام الطبيب حكيما فى فنه وهو الأمر
الناهى ، وما دام غرضه هو الخير لا الشر - فكل سبيل يؤدى الى ذلك
شريعة محمودة .

وهذا الصنيع نفسه هو ماتفعله الشرائع الالهية مع الانسان الذى
غالبا ما يكون مريض النفس ، ويجب حثه بالأمر والنهى على سلامة تلك
النفس وحفظها على أن تسلك بها دائما الطريق المؤهل لخير الانسان
وسعادته ، وذلك هو نفسه غرض الله من سن الشرائع الالهية ، وارسال
الرسل والحكماء ، كأطباء يحافظون على سلامة نفوس مخلوقاته الانسانية
التي فضلها على كثير مما خلق .

وما مثل الانسان بالنسبة للحرية والمسئولية أو الجبر والاختيار الا
كمثل والد رحيم أعطى ابنه مبلغا من المال ، ثم قال له : تصرف فيه كيف
تشاء وبالطريقة التي تريد واني وهبت لك فى كل ذلك كامل الحرية فى
مقابل شرط واحد ، هو انك مسئول عن تصرفك أمامى : فالابن حر فى
الفعل والتصرف ومسئول فى النتيجة ، واذا كان حرا ومسئولا فى آن
واحد ، فهو ليس حرا مطلقا ولا مجبرا مطلقا ، وان المقصد من الشرط
الجارى بينهما هو مصلحة الابن وليس الايقاع به أو رغبة الضرر له .

وعلى سنة الله تلك فى شرائعه - جرت سنة سائر القوانين حتى
الوضعية منها ، فان القانون الذى غرضه سلامة المجموع ورفاهيته وأمنه
يطلق الحرية لجميع الناس فى تعاملهم ، ولا يتدخل فى تصرفاتهم
الشخصية ، ولكنهم فى الوقت نفسه مسئولون أمام ذلك القانون عن
نتائج تلك التصرفات والاعمال ، وله أن يحكم عليها بالحرية أو الشرية
وبالاباحة أو بالادانة ؛ فان سألت أهل الفقه بالقانون : ما الغرض من أن
القانون يطلق للناس الحرية من ناحية ، ثم هو يقيدنا من ناحية أخرى ؟
فلا يقال لك الا أن المقصد الأعلى للقانون هو سلامة المجموع وأمنه وحرية
لا أكثر ولا أقل ، فهو يبيع الحرية بمقدار يتفق مع مصلحة الجميع ؛ وقد
مر بك ما قدمناه فى ذلك ، وانما جئنا بمضمونه هنا لدعم الفكرة
وتأييدها ، ولتعلم أن الله سبحانه وتعالى فى وجوده الأعلى صفات مطلقة
تحدوها الحرية ويصطحبها النظام وحسن التقدير بصفة شاملة ، وأما
نحن البشر فلا نملك من تلك الخصائص بالغة فينا ما بلغت من السمو
والعظمة الا أضواء ضئيلة مقتبسة من ذلك النور نستضيء بها فى حياتنا
الأرضية ، وتعكسها كفاياتنا الانسانية على عالم الذات وعالم الموضوع
جميعا .

الباب العاشر

الفصل الاول

السببية والغائية في الوجود

قد تبين لك من مجموع ما تقدم أن الوجود الأول المطلق العلى انما هو وجود كامل شامل موحد ، وأن كل وجود عدا وجوده أثر لازم عن النشاط البازغ عن الصفات الالهية كفاعليه خاصة بها ، ووجود الذات يتضمن وجود الصفات طبعاً لأنها نعوت للذات ، وعلمت أيضاً أن وجود الصفات متضمن لوجود النشاط ضرورة لأنها صفات نشيطة ولنشاطها واقعية في الوجود ، بما ينشئ من أكوانٍ وبما يحدث من محدثات ويشيئ من أشياء ، وبذلك يكون الوجود الالهى هو الوجود الأول العلى الموجب ، وكل وجود سواء وجود امكانى «اعتبارى» سلبى بالنسبة له ، وعن ذلك الوجود الوجوبى الثابت نشأ مبدأ السلبية والغائية فى الكائنات .

فالسببية هى اعلان الموجود الواجب لذاتيته ، والغائية هى السعى بكل كائن الى نشدان كمال العلة التى منها بدأ وجوده ، وبعبارة أخرى : عودة كل ما هو جزئى الى ما هو كلى ، وكل ما هو امكانى الى الوجود الوجوبى المطلق كره أخرى، وهكذا دواليك حتى يعترى الكائنات التحليل والدثور ، فتعود الى محتدها من القوة الحفية التى تعبر بطاقتها عن وجود القدرة الالهية ، وبذلك تظهر الفروق النسبية بين الممكن والواجب ، والظاهر والباطن وبين ما هو وجوبى ايجابى وما هو امكانى سلبى .

وأنت تعلم طبعاً أن لكل شئ ظاهراً وباطناً أو مظهراً وحقيقة ، وأن ظاهر كل شئ يرجع ضرورة الى باطنه أو حقيقته معبراً عما فيه من تأثير بالعلة الموجودة له والفاعلية البادى فيه نشاطها ، والصورورة التى ينتهى ضرورة اليها . وبعبارة أخرى أن باطن كل شئ مقوم لظاهره ، وظاهر كل شئ لازم عن وجود باطنه الذى يتضمن وجوده ونشاطه تتضمن العلة

لمعلولها ، كما تتضمن الفكرة سائر ماتحويه من معان وأسباب للفعل ، ولذلك يتضمن الاطلاق الالهى كل ما هو ذاتى وكل ما هو موضوعى معا . بمعنى أن لصفات الموجود المطلق (الله) فاعلية ونشاطا تقوم بهما ظواهر الكائنات وبواطنها ويكون ذلك النشاط فى عمومه كأسباب أو علل قريبة لتلك الظواهر ، ثم ترجع الأشياء عودة اليها كغاية نهائية تنشدها ، فهى المبدأ وهى الغاية لكائناتها ، وأن تلك الأسباب والعلل المشيئة نفسها ترجع الى صفات الله كنشاط مقوم بها ، وقد عرفنا أن الصفات مقومة بالذات ولازمة عن وجودها كموصوف لها . وتكون ذواتنا قد استمدت ضمنا عن تلك الصفات نفسها كيانها الحيوى ونورها الشعورى والادراكى كما استمدت منها الظواهر المشيئة النور المرئى الذى يظهرها وغير المرئى الذى يكونها ، بالطاقة الذرية المكونة ثم المحولة ؛ ولذا كان هدف الكائنات جميعها التحول والترقى الى ما هو أطف وأكمل دائما طلبا لأصلها الذى صدرت عنه ، وهذا نفسه معنى الغائية فى الوجود .

وفى التقاء الامكانى بالوجوبى فى نقطة العلية مرة أخرى تظهر حكمة الوجود ويظهر جلال سببه الأول ومقومه وفى تعاقب هذا التحول الوجودى من الاطلاق الى المحدودية ، ومن المحدودية الى الاطلاق ، وبتوالى ذلك التعاقب ، نشأ فرض الزمان والمسكان لتعيين رتب هذا التحول ، والكيف لتفاوت النسب والاضاع الكونية ، وكذا الابعاد كقط أو احياز فى تيار السرعة العامة ، ثم ما نسميه بالجواهر والاعراض وهى كيفيات التسيؤ وصوره ، وتلك الواقعية ، واقعية الأشياء فى وجودها ، وهنا وفى هذا المحيط تتقرر القوانين كالجذب والدفع والالفة والتنافر ، ومبدأ التكامل ومبدأ حفظ الطاقة .

وكل هذا يدل على أن سبب اليجاد والتطور والغائية سبب أولى واحد ، وذلك السبب هو توحيد صفات المبدع الاعظم ، وهو أيضا سر الاتصال بين الطبيعة والفكر وسر علاقة الكائنات بمبدعها ، ومن ثم سبب تحقيق بروز النشاط الصفاتى الالهى المطلق بالفعل لتكوين الأشياء ، ثم عودة الأشياء الى أصلها بالترقى ، وذلك أمر بديهى ، وهذا النشاط البازغ من عالم الوجود لتكوين عالم الامكان وتعيين صيرورته نشاط شامل ، يتضمن سائر مايبدو فى الكائنات من قوة وحركة ، وان تعددت أساليبها سواء فى وحدات الكائنات أو فى مجموعها ، وكلها آثار عابرة للصفات الالهية المطلقة .

ويبدأ ذلك النشاط الكونى بالقوة الطبيعية التى هى النشاط العلى
لصفة القدرة ، وعن القوة تتولد الطاقة فالحركة فالعناصر فالشتيؤ طبعاً .

ومن مظاهر القوة أيضاً ما ندعوه مجازاً بالروح الحرارى والروح
الكهربى أو المغناطيسى وغير ذلك ، وهى درجات منحة نسبياً من الحيوية
العامة للوجود ، وأما الحياة فى درجاتها العليا ، وبعبارة أخرى المبدأ
الحى - فعنها أو عنه يصدر ذلك النشاط الذى يقوم به النمو والتطور ،
ثم الشعور والادراك والازادة ، تلك الكفايات المثلة فى الكائنات الحية
ولا سيما فى الانسان وما أوتيته من علم ومعرفة .

والقوة يساوقها ويتضامن معها فى تكميل الكائنات وتجميلها ما
يبدو فى الاحياء العليا (كالانسان) من حياة ووعى وإرادة، وكلها ، ناشئة
عن نشاط الصفات الالهية ضرورة كلوازم فعلية لها .

وذلك النشاط المطلق - طبيعياً كان أو روحياً ، وبعبارة أخرى ذاتياً
أو موضوعياً - هو فى أقصى حقيقته مجرد حركة روحية « علياً » أراد بها
المبدع تحقيق وجوده وتقريره فى العقول والأفكار ، ثم الدلالة بنشاط
صفاته على ذلك الوجود التلقائى الأول .

وان حركة ذلك النشاط متجهة الى علته وهى الصفات ، وحركة
الصفات فى علاقتها بالذات تحقيق لصيرورة الكائنات بأسرها تحولا
وتطوراً الى مبدعها (الله) كفاية لها ، كما كان سبحانه مبدأها الأول .

ثم اعلم أن تبادل العلاقة بين صفات الموجود المطلق وبين ذاته لو
سميناه تجوزاً حركة أو نشاطاً انما يكون نشاطاً معنوياً روحياً بحتاً ،
وقولنا هذا مجازى أيضاً ، لأن ذلك أمر تلقائى خفى لا تمثل به أية حركة
للكائنات ، وحتى ما نسميه حركة روحية حادث أيضاً بعد تلك العلاقة
التي نتكلم عنها ، ونحن البشر نلجأ دائماً الى المجاز والاستعارة اذا ما
أعيننا الحيلة فى التعبير عن الامور الالهية التى هى فوق الطبيعة
فنحضرها فى الفاظنا المحدودة ومعانينا الطبيعية الضيقة ، لأننا لا نعرف
من الحركة فى عالمنا هذا الا مثل حركة الانتقال أو الحركة الدائرية أو
المستقيمة أو حركة التحول ، بيد أن ذلك النشاط الروحى الالهى المقصود
عبارة عن نشاط معنوى حاصل عن ادراك الذات الالهى لوجودها
وخصائصها وعلمها بأن لها خصائص ، مع العلم بأن نشاط تلك الخصائص
نفسها مطلق لا يحد ولا يوصف بإشارة حسية مهما وصفناه أو حددناه
أو أشرنا اليه من قوى الفاظنا الحسية المحدودة ، وهو مع ذلك النشاط

الذى يلزم عنه نفسه بروز الكائنات كتحقيق لوجوده ، ويلزمه ملازمة المؤثر لآثاره التى أحدثها ، ومع أن حركاتنا الكونية حركات انفعالية محضة ومادية صرفة فهى ناشئة عن ذلك النشاط وان كان هو نشاطا معنويا بحتا ، وهذا ليس بمستغرب اذ أن ذواتنا نحن معنوية ، وتحدث عنها مع ذلك حركات وأفعال حسية وواقعية .

الفصل الثانى

مجال العرفان بين ادراك الانسان وبين الحقيقة

وأنت تفهم هذا جيدا اذا تأملت فى حياة ذاتك التى صيغت على نمط يجعلها ممثلة لنشاط صفات الله ، لأنها نفخة من روحه ومن حيث ان لك فى ذاتك حركة معنوية متبادلة بين ذاتك وبين مشاعرك الادراكية، وبعبارة أخرى خصائصك أو كفاياتك وهى معنوية ، ولك أيضا حركة أخرى بين تلك الكفايات نفسها وبين محيطك الخارجى ، وهى عالم الموضوع الحي المتجاوب مع مداركه الذاتية ، مثل شعورك الوجدانى وادراكك العقلى والحسى ، ثم ان لك مع ذلك أعمالا تؤسسها أفكارك المعنوية ، وان لتلك الأعمال أثرا خارجيا واقعيا فى عالم الموضوع . وجميع تلك الحركات فى مبعثها من ذاتك معنوية طبعا ، لأنها مجرد اتجاه من الذات الى خصائصها ثم من الخصائص الى الموضوع ، فينتج عن ذلك معرفة وعلم هما معنويات أيضا وان تعلقا بالخبرتين : الموضوعية وهى حسية ، والذاتية وهى معنوية .

وبذلك التبادل بين عالم الذات وعالم الموضوع ، وبسبب ما يستقر فى الذات من عرفان - تحصل اليقينية فى عالم العلم وعالم الفلسفة وعالم المعتقد جميعا ، ويحصل كذلك التجاوب بين الصفات الالهية المقومة وبين صفاتك الانسانية المقومة .

وما اليقين على التحقيق بدرجاته الثلاث - علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين - سوى تقابل وتجاوب لما فى الذات الانسانية النسبية المحدثة من نزوع الى المعرفة ، وما فى علم الذات الالهية الأزلية القديمة من حقيقة يدركها العارف تدريجيا بذلك التقابل والتجاوب نفسه الهاما أو تعقلا أو احساسا ، ويدرك أيضا صلة ذاته بتلك الذات ، فيؤمن

بوجودها كعلة مقومة لكيانه الروحي والجسماني ، ويدرك وجود ذاته ككائن معلول مقوم ، وبهذا وذاك يفقه معاني ودلائل ما أحدثته تلك العلة الانهية وما تحدثه من كائنات محسنة أو معقولة ، مما هو مدخر في علمها القديم ، ويظل علم الذات الالهية مع ذلك أوسع وأرفع مما يعلم كل عالم وكل عارف تسبب اطلاقه وشموله مع نسبية مداركنا في مجموعها .

ولا معنى لهذا الا تقابل ما في الذات الانسانية من حقائق مفاضة عليها ومعرفة موهوبة ، لما في الوجود المطلق من تفاصيل علم الله وحكمته بصفة ثابتة لندية تلقائية مطلقة ، وبعبارة مفسرة : ان ما يبدو في الوجود على اطلاقه من حقيقة مطلقة ، ان هو الا تطابق لما هو واقع فينا وفي الوجود بالفعل من نشاط ادراكي الهى مشيىء للواقعيات (كحقائق نسبية) لما تتجلى به الذات الالهية ويبرز عن خصائصها العليا كحقائق تترأى في الوجود بصفة مطلقة ، ويظهر ذلك في الانسان على الأخص ظهورا جليا ، فيقابل ما في الذات الانسانية من كفايات كالادراكين العقلي والحسي والوجدان والبصيرة - ما في الوجود من علم ومعرفة ومعتقد ، ولذلك كان الانسان في أرقى أفرادها هو الصلة الوحيدة بين الوجود الطبيعي الممكن وبين الوجود الالهى الواجب ، وبعبارة أخرى بين الله والكون ، ولهذا السبب نفسه كان كل ما في الكائنات من شىء محس موضوعا لما في الذهن الانساني من ادراك حسي ، وكل ما فيها من مدركات عقلية ، موضوعا لما للانسان من ادراك عقلي وكذلك كل ما في الوجود من فن وقيم أخلاقية أو معتقد دينى - موضوعا لبصيرته .

وسواء حصلت اليقينية في ميدانى العلم والفلسفة عن طريق الخبرة الذاتية أو الموضوعية أو في ميدان الفن عن طريق التذوق الفطرى للجمال والجلال والشعور بالقيم ، أو في ميدان المعتقد عن طريق بصيرة القلب وشعور الضمير - فان اليقين في كل تلك الميادين ومن كل وجه ناشىء عن كفايات الذات الانسانية التى عددناها ، ونتيجة لنزوعها وكفاحها في سبيل المعرفة ، أما حواسنا فتجسم المحسبات اعتمادا على ما فيها من صور وكيفيات وأوضاع وصفات أولية أو ثانوية متأثرة بواقعياتها ، ثم تقدم تلك الصور والكيفيات لادراكنا الحسى فى كهف الذهن ، كما تقدم الآلة الناقلة للصور أطياف تلك الصور الى لوحها الحساس فى غرفتها المظلمة ، فيستنتج الادراك الحسى مدلولات الأشياء مجردة عن الشئئية فى مجال الذهن ، ثم يقدمها بدوره كمعان معقولة الى العقل الذى هو العين الحقيقية لعالم الذات فى عالم الموضوع ، ليزن قيم تلك المعانى ويصدر حكمه عليها سلبا أو ايجابا .

وبعبارة أخرى : ان العقل يحلل معانى الأشياء وسائر التصورات والمعقولات تحليلا ذهنيا ، ثم يبويبها مستقرنا لها وواضعا اياها تحت اقسام ومقولات عقلية كالكم والكيف والظرف والماهية الخ ليكون من ذلك مقومات يستنتج منها نتائج العقلية ، وأما البصيرة فهي تحاول توحيد الحقائق ثم ردها الى عللها الالهية ، فتكون عن ذلك للوهلة الأولى بفضل بديتها وبعد نظرتها يقينية ثابتة ، ولو لم ترجع فى ذلك الى تحليل الادراك الحسى أو تحليل الادراك العقلى .

وأفضل المعرفة ما تأتي عن سائر تلك الكفايات مجتمعة ، فان كان لابد من افرادها فأعلاها كفاية البصيرة ، ثم تليها كفاية العقل ثم كفاية الحس ، وذلك أن للحس خطأ المشهور ، وللعقل هفواته وقصوره ، وللبصيرة أيضا غموضها الذاتى الذى لا يمكن البرهنة عليه الا من طريق العقل الحسى وان كانت هى أعمق الكفايات وأوسعها وأكثرها اتصلا بعقلنا الباطن وبوجداننا .

وينتج عن هذا البحث فى السببية والغائية أن لنظام الطبيعة بل للوجود بأسره فضلا عن مبدأى التكون والتحول - مذهبا غائيا تنزعمه الروح تحت اسم المبدأ الحيوى الذى ينساب وهو يقود كائناته منبعثا ومتربعا عن ارادة الهية « عليا » فى سلم التطور والتسامى ، ويحدد له الطريق الى غايته وعى الهى فائق ، ثم يحدوه فى مسلكه نشاط القدرة تحت اسم القوة الطبيعية وتديير الحكمة العليا وتقديرها تحت اسم القوانين والنظم . وذلك يوجب ضرورة أن كل حادث فى الكون بل فى مجموع الوجود ظاهره وخفيه لابد أن يكون له مصدر الهى يصدر عنه ومذهب يسلكه ، ووعى يعين اتجاهه ، وارادة تنظم علاقته ونظمه .

وبيان ذلك أن الطبيعة بجميع وحداتها وسائر حوادثها تنزع دائما الى التحول والترقى مرتبطة بغاية تنشدها ومبدأ يسوقها ، حالة أنها تعبر طريقا مرسوما لها من قبل ، هو سلم التطور والترقى .

والغائية - وان لم تكن سببا أوليا للوجود - ناشئة عن السبب الأول وعن المسلك الذى رسمه للكائنات . وهكذا تصبح الغائية كهدف عام لجميع ما فى الكائنات من نزوع وتحول وترقى وتطور ، يشهد بوجوده وواقعيته الاختبار والاستقراء الصادق ، وتكون القوانين الطبيعية على ذلك مجرد ميول فى الكائنات الى التوحيد والتنظيم والقصد والغاية . ويؤكد ذلك ويدل عليه وجود القوانين مثل قانون الألفه ، وقانون الاقتصاد الطبيعى فى الطاقة ، وقانون اقتسام العمل وقانون النبادل

النسبى فى النماء العضوى الذى يظهر ظهورا جليا فى تركيب العضويات وتكوين وظائفها ، الأمر الذى يبعث على فكرة وجود نزعة تشمل سائر الكائنات نحو القصد والغاية ، ومن ثم ان هذا الاتساق والتوحد والتنظيم يدل على الوجود الالهى الأول ، وعلى توحد صفات الله وتوحد أفعاله . وكل ذلك هو ما تعبر عنه الفلسفة بالسببية والغائية فى الوجود . ويعبر عنه العلم بالعلية والضرورة ، ويعبر عنه المعتقد بالبدء والنهاية ، وتعبر عنه الحقيقة بنزوع الصفات الالهية ذات النشاط وتوثبها المتدرج من رتبة الأزلية الى رتبة الأبدية عن طريق البطون والظهور فى الوجود ، وتكون الأزلية والأبدية فى النهاية وجهين لحقيقة متوحدة هى الحقيقة المطلقة .

الفصل الثالث

سبب الأسباب وغاية الغايات

وقد فهمنا من كل ما تقدم أن الوجود قد بزغ عن صفات الله ، وأنه سبحانه يشرف على الوجود ، ويؤثر فيه بنشاط صفاته المحدثه التكوين والتحول والتطور ، وبذا يتحدد مبدأ الوجود ، وتتحدد أيضا غايته ، وأن الله سبحانه قد أبدع الوجود عن ذاته بطريق التجلي من الذات للصفات ، وليس التبدل ولا التنزل ولا الملابسة بالحلول والاتحاد أو التحيز . ولم يكن سبحانه أوجد الأشياء من شئ زائد عن الذات ، بما أن أحداثها وتشيؤها نتاج للفاعلية الكامنة فى صفاته ، ولم ينشئها من عدم سابق على وجودها ، لأن العدم لا وجود له ، وإنما هو فى لغة الوجود أيضا من مادة كانت معه فى الأزلية ، لأن المادة اذا جردت شيئيتها انتهت الى طاقة ذرية ، والطاقة مركز نشاطى للقوة التى قدمنا أنها أثر للقدره (الالهية) أو وجه من أوجه تصرفها فى محيطها ، وقد ثبت أخيرا من طريق العلم أن المادة كائن معلول للقوة العامة ، ولم يبدع الله الكائنات من العقل ، لأن العقل أيضا كائن نسبى معلول ولا يمكن تشيؤه وان تجاوب مع الأشياء ، وهو ناشئ عن الوعى الأزلى الذى يبرز عن صفة من صفات الله وهى العلم ، وتكون الحقيقة المحضة المحصنة والمفهوم المرجح أن الله قد أوجد الوجود عن اقتدار فى ذاته لأنه نتيجة لفاعلية صفاته وبدافع تلقائى من ذاته لأنه صنيعه ارادته ، ونشأه عن فاعلية قدرته اذ هو أثر لنشاطها ، ثم أفاض الحياة والوعى والسببية والنظام والغائية

عليه إبداعا واقتدارا كما يفيض النور والهواء والماء وغير ذلك من الخصائص الكونية التي بها تستمر حيوية الكائنات ويستمر وجودها .

ومن عجائب صنع الله أن الأصل في تكوين تلك الكائنات المتعددة كائن بسيط ومتوحد (هو الطاقة) ، وكائن الوجود موجة في بحر وجوده تعالى أو طفرة صدرت عن تأثير صفاته الفعالة المؤثرة في محيطها بلا دافع خارجي أو حاجة داخلية ، وإنما هو محض كرم من الذات الإلهية مفاض على آثار وجودها ، وبذلك يكون قد تم للذات بروز فاعلية صفاتها من البطون الى الظهور ، ومن القوة الى الفعل ، وتسني للصفات أيضا تأثيرها في مظاهرها ومحيطها الذي أنشأه كفيض لها متحقق في الخارج .

فليس ثمة إذن من وجود بالحقيقة الا لوجود واحد وجوده مطلق وشامل هو الله ، وكل ما عدا وجوده تعالى مما يحتمل أن يعد وجودا انما هو امكاني تقديري وحوادث مترددة بين الوجود والعدم كأثر نشاطي (يبدو ويغيب) بين صفات الله وذاته ، وتلك الذات المتمتعة أزلا وتلقائيا بالحياة والقدرة والارادة والوعي والكمال .

والعلاقة بين الذات وصفاتها مطلق نشاط ، والنشاط ينتج فعلا طبعا ، والفعل في أدق معانيه حركة معنوية بين الفاعل المدرك للفعل وفعله المدرك له ، فهو تبادل نسبي بين الادراك والفعل من حيث ان كل فكرة للفاعل تتضمن ضرورة فعلا من الأفعال يبرزه نشاط الفاعل في محيط أفعاله .

ونتيجة استقرائنا هذا تدلنا على أن التبادل الحاصل بين الذات الإلهية وصفاتها تبادل ترتيبي في الذات غير منعكس ، فالذات هي الذات من وجه ، وهي الذات والصفات من وجه آخر حيث ان الصفات مجرد نعوت للذات معبرة عن وجودها ، تم ان الصفة هي الصفة والتأثير من وجه ، بيد أنها منزهة بروحيته المعنوية عن التلبس بمادية الأثر أو بشيئته أو معنويته من وجه آخر ، لأن الصفة مجرد فاعلية للذات توصف بها وتدل عليها ، والأثر مجرد انفعال لتلك الفاعلية ، وشيئية الآثار سواء اختلفت مع معنوية الصفات أو اتفقت معها (بأن كان الأثر أيضا معنويا) - فهما لايتفقان في الرتبة ولا في الأصل (الصفات الإلهية وآثارها الخارجية) .

والفرق بين الأثر والمؤثر واضح جلي ، ومعنى هذا أن ليس الأثر هو الصفة ، وليست الصفة والأثر معا هما الذات من حيث ان الأثر انما هو محض نشاط للصفات ، والصفة طبعا مجرد نعت للذات ، والنعت

ليس شيئاً سوى خاصة فى المنعوت يوصف بها كالعاقل أو الحليم
مثلا (١) .

وتظل الذات الالهية منزهة بسائر معانى التنزيه عن الارتباط
بالمحدثات أو ملبستها ملابسة حسية أو شبه حسية سوى أنها المبدعة
المؤثرة والمحدثة لكل حادث فى الوجود بمجرد نشاط صفاتها وتأثير
خصائصها ، فلولا وجود الذات القائمة بهويتها ووجود الصفات القائمة
بالذات ووجود الفاعلية القائمة بالصفات ووجود نشاط الفاعلية المؤثر
فى محيط الحوادث الوجودية ما وجد شيء ولا تحرك شيء ولا كانت حياة
ولا موت ، ولا نظم ولا قوانين ، ولا أسباب ولا مسببات ، ومن ثم لا قوة
ولا طاقة ولا حركة ولا سرعة ، واجمالا قل : ولا وجود لشيء أبداً .
والا فمن أين كان يأتى كل ذلك لو لم يكن ناشئاً عن نشاط خصائص
السبب الالهى الأول ؟ وقد رأيت فيما تقدم أن الوحدات العليا فى
الكائنات كالفكر مثلا أو المادة أو القوة لا يمكن أن تتناول الى تلك
الرتبة ، (رتبة العلية المطلقة للوجود أو تعليله) وذلك لتصور ذاتى
فيها ، وأن تلك المنزلة السامية (العلية المطلقة) لا ينبغي لشيء فى
الوجود الا للسبب الأعلى المتوحد هو الله بما لذاته من صفات مطلقة
وأفعال حرة. تعلق نفسها ، وتعلق وجود الكائنات ضمنا .

فالتبادل الحادث بين الصفات وصفاتها تبادل ادراكى معنوى مجرد
كما بينا ذلك مرارا ، وكذلك التبادل بين الصفات وآثارها تبادل فاعل
معنوى مع فعله المعنوى أيضا ، لاحداث أثر عملى شئى واقعى ، أو
ادراكى معنوى ، وأنت تعلم أنه يتكون عن ذينك الأثرين (المادة والعقل)
- عالم الذات وعالم الموضوع (عالم الفكر وعالم الأشياء) . ولا غرابة
فى ذلك ، اذ كانت الفاعلية مجرد صفة معنوية فى الفاعل بصرف النظر
عن شئية الفعل أو معنويته وتوحيده أو تعدده ، فقد يتوحد المصدر
وتتعدد الأفعال ، وقد يكون المصدر معنويا خفائيا والأفعال واقعية
محسنة ، كما يحدث بين الحياة والحي مثلا أو بين الادراك والشيء المدرك .

ونريد أن نقول فى عبارة واضحة : ان الوجود بأسره يبرز عن ذات
الفاعل الأول كآثر لصفاته التى هى حياته ووعيه (العلم الالهى) وارادته
وقدرته ، وكلها نعوت يلزم وجودها عن وجود الذات كما قدمنا ، وليس

(١) فإن التعلق فى العاقل والحلم فى الحليم والقدرة على الكتابة فى الكاتب الخ كل هذه
مجرد نعوت وخصائص مستندة لذات العاقل والحليم والكاتب تدل على ما للذات من
اقتدار على ما ينتج عن ذلك من أفعال فى الخارج .

لها ذاتية مستقلة عن الذات وان وجدت لها آثار واقعية فى الخارج ، وبذا يكون عبارة عن موضوع لفاعلية ذات السبب الأول (الله) ومظهر للنتائج المعقولة التى تحدثها تلك الفاعلية الالهية بناء على علمه الذى نستمد منه كل علم ومعرفة وكل خبرة باطنية كانت أو خارجية .

ومن المؤكد أن بين الفاعل وفعله ، وكذا بين المدرك ومدركه - علاقة تلازمية ضرورية لاختفاء فيها ، وبعبارة أخرى : ان العلاقة بين خصائص الكون المبدع والكون المبدع تبدو كما لو كانت علاقة الايجاب بالسلب ، ولما كان السلب حادثا عن وجود الايجاب كصدى له كانت كينونة العالم المنفعل المتكون المتشبيء بالنسبة لحقيقته كذلك ، فلا بدع أن يكون هذا الكون المتشبيء الذى نحسه ونلمسه مجرد أثر لصفات المبدع التى هى ايجابية النشاط والفاعلية .

وبما أن وجود الفاعل شرط ضرورى لوجود الفعل فان بروز الفعل ونشاطه نتيجة حتمية لوجود الفاعل ، وهذا هو الفرق الدقيق بين المؤثر والأثر والسبب والمسبب والعللة ومعلولها ، ولذا ترى من طبائع الموجودات النزوع الى الرجوع الى أصلها ومبدئها كغاية لا تنسدها فى الحالة التى تساوى تماما عودة السالب الكهربى لموجبه ، وارتباط الظاهرة بعلتها ، مما يدل على أن وجود الكائنات المتحولة وكذلك مصيرها نتيجة لازمة عن فعل الهى ذاتى ثابت غير متحول ، وما النزوع فى الكائنات تحت علتها .الا تعبير فعلى عن معنى تحولها وتطورها وهو مبرر أيضا لقانون الترقى .

وعلى هذا يمكنك أن تقول : ان الكائنات فى مجموعها قد تكونت عن نشاط روحى تكثف ليتسامى مرة أخرى ، وذلك مايربط مبدئية الوجود بغايته النهائية ويوجب ما بين ذلك من تحول وتطور . وان الكائنات مهما جد العقل الانسانى فى فهم علتها أو تجاهل ذلك الفهم لا بد أن يكون مصدرها ونبعها وجودا ثابتا مركزيا شاملا موحدا ، وأن يوجد لها سبب معنوى أولى يدرك ويرى مع أنه لا يرى ، ويكون معقولا وان لم يكن محسا ، فيضم فى توحده وشموله شتات الفروع ، وينسق علائقها بالأصول وهى السنن الكونية ، ويحدث بينها الألفة بتدبيره ، ثم يجعل صيرورتها الى غاية محققة وان كانت فى خصائصها وعلائقها أو اتجاهاتها متنوعة متعددة ، وذلك المبدأ لا أخاله الا معروفا عندك بعد الجمل الكثير من التبيين والتدليل اللذين قدمناهما على وجوده .

وقد علمت أن السبب الاول المعين لحوادث الوجود وأشياؤه ونظمه

وسائر ما وراء ذلك من علل أو عوامل وهو متصف بالحياة والعلم والقدرة والارادة - حتى ، وحياته ذاتية له غير مستمدة من غيره لأنه الموجود الأول، فالحياة صفة قائمة بذاته وهي صفة روحية طبعاً ، ولها أثر في الخارج ، وكذلك علمه وارادته وقدرته ، وبذلك تكون أول حركة منبعثة من مصدر الوجود الى محيطه ، وبها يتم نشوء الكائنات الحادثة كنتيجة متشعبة - انما هي في نفسها روحية معنوية أيضاً ، ومناسبة في لفظها للمصدر الذي بزغت عنه ، ثم تتكشف بالتدرج بسرعة الطاقة الذرية الى أن تضر أعياننا واقعية مرئية .

ولا تستغرب بزوغ شيء له واقعية عن أصل معنوي والا فارجع الى ما أظهرناك عليه من أمثلة بينا فيها ان الفاعلية نفسها « باعتبار » أنها فاعلية مجردة - كائن معنوي ، من حيث انها مجرد اقتدار على الفعل ، ويتساوى بعد ذلك أن يكون مفعولها معنويا محضاً أو شيئاً مجسماً ، وفيما لديك من قوى الطبيعة حقائق تدركها ادراكاً فقط ، ولا يمكنك أن تنظرها أو تلمسها ، مع أن آثارها في الخارج : أشياء واقعية كالطاقة والاشعاعات والأطياف ما فوق وتحت الأطياف الملونة للشمس ، ولك ازاء ذلك أن تسمى ذلك النشاط المعنوي الذي نحدثك عنه بالفعل الشامل لآثار الحياة والبرعي والارادة والقوة .

ويبقى ثمة معك شيء آخر وهو الفعل المنفعل المحدود ، وذلك ما تبصره في حركات الكائنات وعلاقتها من خصائص وصفات طبيعتها عليها خصائص مبدعها ، ويسمى الناس ذلك عرفاً وعلماً - بقوى الطبيعة أو خصائصها .

ولا تنس أن كلمة طبيعة نفسها تدل في معناها وفي مبناها على أن مسماها مطبوع من غيره ، وقد ذكرنا فيما تقدم أن لفظة طبيعة على وزن فعيلة بمعنى مفعولة مثل صنعية بمعنى مصنوعة وقتيلة بمعنى مقتولة فتوزن عليها طبيعة بمعنى مطبوعة ، وبذا تكون الأفعال المنفصلة المتشعبة المتطورة كمقدمات تضعها الحقيقة المطلقة ليتم بها بروز الكائنات كأثر لذلك الفعل الالهي الفعال الذي هو نشاط الصفات الالهية والذي قامت به أول حركة في الوجود ، وكما برزت تلك الآثار عن نشاط الصفات الالهية تعود راجعة اليها في تركيبها وتحليلها وتحويلها مداً وجزراً كنتيجة عامة للمقدمات التي أصلها الحقيقة الالهية ، وتكون العلاقة بين الفعل الفعال والفعل المنفعل علاقة الفاعل المؤثر بالآثار التي صدرت عن فعله ، فهي علاقة تلازمية ، وقد بينا ذلك مراراً .

ولما كان ذلك النشاط الازلي القديم مطلق فاعلية ناشئة عن خصائص نابتة للذات المؤثر (الله) وهي طبعا دائمة التأثير محتومته كان من الضروري أن يظهر تأثير تلك الفاعلية في الخارج بالحالة التي تجعل الكائنات وشيئيتها كمحيط انفعالي لها . واذن فالفعل الالهي الفعال أزلي ثابت ، والفعل الكوني المنفعل عبارة عن جملة آثار لذلك الفعل الأول ، وبعبارة أخرى جملة حوادث طبيعية تتساقق وتتحول متطورة متعاقبة ، لا ثبات لها ولا استقرار ، حتى تفاجئها النهاية العظمى التي هي الدثور والانحلال (ظاهرا) والصرورة الى علتها (باطنا) على قاعدة أن كل مركب مهما طال أمد استمراره فلا بد أن ينحل عائدا الى أصله ، ولذا سمى العالم الذي نعيش فيه عالم الامكان والاحتمال والتحليل والتركيب .

هذا واذا أردنا أن نمثل لما يتم في الوجود المطلق بوحدة من وحداته لنفهم ما يحدث فيه من فاعلية لا يقع عليها الحس حالة أنها تنتج كائنات مادية شيئية محسنة ، ونفهم أيضا كيف تتول تلك الكائنات المحسنة أو المرئية الى أصلها الذي لا يرى ولا يحس - مثلنا لذلك بالقوة الطبيعية نفسها وبطاقاتها - والشيء اذا مثل ببعضه كان ذلك أقرب الى المطابقة في التشبيه - من حيث أن تلك القوة الطبيعية نفسها في مجموعها وفي مصدرها لا يقع عليها الحس وكذلك طاقتها ، وهي السبب المباشر في تكون العناصر من ذرة بسيطة غير مرئي أكثرها أيضا ، ومن ثم تظهر شيئية الأشياء على مسرح الطبيعة بالترقي ثم تشع ماديتها وتتحول شيئيتها فتعود الى الطاقة التي استمدت منها تكوينها .

وأكثر من ذلك اذا أردنا أن نمثل كيف يكون الفعل المعنوي حوادث وعمليات ذات أثر ملموس في الخارج مثلنا بالانسان نفسه وبما يحدث له في عالمه الخاص ، وهو أيضا وحدة من وحدات الوجود لها في نفسها شيئية ولها معنوية ، ففي الانسان يتم تفكير وفاعلية وعمل وأثر : فعمله ينشأ عن مجرد تفكير وفاعلية في ذهنه ، ويصدر بحالة معنوية ، فيصير عملا ذا أثر في الخارج وفاعلية ترجع في مصدرها الى فكرته ، وعمله يرجع الى فاعليته ، والاثر المحدث في الخارج يرجع الى الطاقة العملية فيه وبعبارة أخرى : ان في الانسان فكرة طابعة ومخا مطبوعا (قشرة المخ السنجابية وخلاياه) ومخا طابعا بعد ذلك في عصب مطبوع ، ثم عسبا طابعا في حركات مطبوعة لعضل مطبوع بحركة الأعصاب ، وبذلك يتم تأثير الانسان في محيطه ، وحينئذ تبرز عنه أفعال متعددة الكيفيات والصور ، ولها في مجموع الكيان الطبيعي كيان خاص بها . ونحن نعب

عن كل ذلك بأفكار الانسان وخصائصه وأفعاله ، ثم نطلق على ما يطبعه الفكر في أعصابه ، وما تطبعه الأعصاب في عضلات طبيعة الانسان العملية او قواه الطبيعية العملية بما يساوى تماما قولك خصائص الطبيعة وصفاتها ، أو قوى الطبيعة ، أو أفعال الطبيعة الخ .

وهأنذا قد رأيت بنفسك في تمثيلنا بالقوة الطبيعية ، كيف أن أشياء ملموسة تصدر عن قوة غير ملموسة ، ثم تتحول هذه الأشياء نفسها (الى القوة) ، وفي التمثيل بالانسان قد رأيت عالما له روحيته وجسمانيته ، وبعبارة معنويته وشيئيته بالحالة التي تنم بها الحوادث والعمليات الطبيعية عن عالمنا الارضى نفسه ، ورأيت ضمنا كيف تتكون الأفعال عن الأفكار في مصدرها بصفة معنوية ، ثم تسير متدرجة في صدورها الى عالم الانفعالات والآثار حتى تغدو في حالة عملية أو شيئية .

ولك أن تفهم مما أوردناه من تصوير واقعى لما يتم من الحوادث الوجودية فى الطبيعة وفى الانسان أن الوجود الطبيعى بأسره صورة كلية تتركب من عدة عمليات متشابهة للعمليات التي أوردناها ومثلنا بها ، وكلها تنم بفعل باطنى ثابت ذى نشاط هو المقوم الحقيقى لعواملها المؤثرة الكامنة وراءها ، ذلك الفعل هو الفاعلية الأصلية المطلقة لنشاط خصائص واجب الوجود الذى لا يتم شيء فى الكائنات أبدا الا وهو أثر بارز لحياته وعلمه وارادته وقدرته ، وتكون سائر المحدثات أو الكائنات الامكانية ازاء ذلك عبارة عن مجموعة صور وكيفيات وأوضاع يسميها الناس طبيعة ، وهى اسم على غير مسمى حقيقى ، والطبيعة تنشأ عن مجموعة حالات وحركات وحوادث ونظم يسمونها القوى الطبيعية ، وترجع القوة الطبيعية فى مجموع حركاتها وفى سرعة تلك الحركات ، وفى الطاقة الناشئة هنى عنها - الى القوة الطبيعية العامة ضرورة ، وترجع القوة الطبيعية حتما بدون شك - الى نشاط القدرة الالهية التي هى نعت (للذات الأول الأقدس) (الله) ، وهو الذى يصدر عنه الأمر فى شئون السموات والأرض ومن فيهن ومن عليهن ، ثم اليه يعود كرة أخرى .

وبعبارة شارحة لكل ما تقمى : ان الوجود فى اطلاقه (عالم الوجود وعالم الامكان) أبدعه مبدعه عن طريق التأثير البازغ عن نشاط صفاته ، أو قل النور الأصلى المنبعث عن ذلك النشاط ، ويصدر الكون عن نشاط من ذلك النور ، وسواء كان ذلك النشاط ادراكيا أو محسا (طبيعيا) فكله نور ، والنور الطبيعى منه ما يرى ويدرك كأطياف لاشعاعات خفية ، ومنه ما يدرك ادراكا ولا يرى رؤية ، والذى لا يرى منه كالاشعاعات مثلا

يؤثر مع ذلك أطيف النور المرئي الذى يتكاثف تارة فيكون ذرات
 فعناصر فجزئيات فمادة ، ويكون موضوعا للخبرة الواقعية الحسية ،
 ويشع تارة أخرى فيكون مجرد قوة تعود الى الحالة التى تكونت عنها
 أولا ، وتغدو نورا خفيا واشعاعا غير مرئى كما كان وراء الأطياف (١) .
 وفى نشاط الصفات الالهية يتوحد نور الادراك ونور التشيؤ ،
 وذلك عن طريق البطون والظهور أو التطور والتحول ، حتى يصير كل
 ذلك النور الى صفات الله التى عنها بدأ كنشاط وأثر لها ، وكفاعلية
 مؤثرة فى نشاط الكائنات المنفصلة عنه بتكوينها والمتأثرة بتشبيها وتحولها
 وبذا تكون الكائنات ناشئة عن مجرد التأثير لنشاط الصفات نفسها ،
 وهى قديمة وليست محدثة بما أنها نعت للذات القديمة الأزلية كما
 علمت ، وليست الكائنات ناشئة فى وجودها عن عدم سابق ، ولا من
 مادة أزلية كما يدعى الماديون ، ولا من فكر مستقل فينا أو مطلق كما
 يدعى المناليون .

ونفهم أيضا أن وجود الذات الالهية متضمن لوجود الصفات ،
 ووجود الصفات متضمن لوجود النشاط ، والنشاط يتضمن فى وجوده
 ظهور الكائنات كنتيجة لازمة عنه ثم ان ذلك كله دليل ضرورى على وجود
 تلك الصفات ومن ثم على وجود الذات الأزلية الأبدية . واذن لا يكون
 العالم صادرا أيضا عن ضرورة أو صدفة ، وانما هو يصدر فى وجوده
 عن حقيقة ، عواملها الفعالة كامنة فيها كخصائص تدل بآثارها على وجود
 تلك الحقيقة . وبما انه لا يمكن تصور وجود العالم الامكانى المتشبيء
 الا بوجود العالم الوجودى المائل وراءه والذى يقومه ، فيكون وجود عالم
 الامكان لازما عن ملزوم أولى هو عالم الوجود كنتيجة أو أثر حتمى
 للتلازم الحاصل بينهما ، وما المقصود بعالم الوجود هنا الا عالم الفاعلية
 والتقدير الناشئين عن نشاط صفات الله ، وهى أمور - وان كانت ماثلة
 وراء ستار الأشياء ويمكننا ادراكها كما ندرك أن لابد وراء الأثر من
 مؤثر - نجدها حقائق لا تحس ولا تلمس ، ويظل الله فوق سائر هذه
 القوى والأسباب وسائر ما يسيرها من سنن وقوانين - منزها بذاته
 عن كل شيء ، وان كان هو السبب الأول فى وجود كل شيء لأنه واجب
 الوجود ومبدعه فى اطلاقه ، ولا يمكن أن يكون واحدا من أعيان الكائنات
 أو مخالطا لها ، ولكنها سنته التى أبداع بها الكائنات بمجرد فاعلية صفاته
 وهو فى ذاته منزه عن مجموعها .

(١) المقصود بالأطياف هنا هى الأطياف الشمسية وانت تعلم انها سبعة : الأحمر والبرتقال
 والأصفر والأخضر والأزرق والنيل والبنفسجى ، وتعلم ضمنا انه يوجد اطياف غير
 مرئية عدة تقع فيما تحت الأحمر وما فوق البنفسجى وهى اشعاعات خفية لا ترى .

الباب الحادى عشر

قصة تكون الكائنات الطبيعية

الفصل الاول

وجود الله هو مصدر كل الوجود

وفى ضوء ما تقدم قد علم قارئنا معنا أن هذا الوجود الامكانى الذى نسميه طبيعة ان هو فى واقعيته وحقيقته الا فعل الهى نشيط متحرك وبحركته ينشئ الكائنات ، وأن لا مصدر له سوى صفات الله التى تعمل فى محيط فاعليتها بنشاطها المستمر ، وهو ذلك الكون الذى نعيش فيه ، وبعبارة أخرى ذلك الكائن العام الذى نسميه الطبيعة وأن ذلك النشاط الصفاتى الالهى يحدث قوة عامة نسميها القوة الطبيعية ، ثم ان تلك القوة تحدث بطاقتها ضرورة وجودا مرثيا محسا هو عالمنا الكونى فى عمومته بذراته وعناصره وكائناته وشموسه ومجراته والقوة الطبيعية لا يمكن أن تعمل فى الوجود الا بمنظم يوجهها نحو أهدافها ، ويحدد اتجاهاتها النافعة .

وكذلك الحياة التى يحدثها عامل غير منظور ، هو المبدأ الحى ، وهو فى نفسه قوة وان كانت من نوع آخر ، وبعبارة أخرى : قوة حيوية روحية ولها فى نفسها طبعا حركة غير حركة الكون الذرى ، ومن آثارها البارزة ما يبدو خلال الموجودات من وعى وفكرة ، فضلا على النمو والتغذى والتمثيل والتكيف . بيد أن القوة الطبيعية ذات الحركة التشيئية التى أداتها هى الأخرى طاقة النشاط الذرى - تعمل دائما متضامنة مع الحياة ، وممدة لها بالعناصر اللازمة لبناء كائناتها الحية . وبذا نفهم أن الحيوية غير الطاقة المشيئة للمادة كما بينا مرارا ، وانما نشاط الحياة يعمل متضامنا مع القوة ، وأيضا مع الارادة المطلقة المنظمة لقوانين الكائنات وعلائقها بما يساوى تماما ارادة الفاعل المدرك لما يفعل وللنتائج المترتبة

على فعله والغاية التي يريد بها من ذلك كله يدلنا على أن وعيا فائقا يتضمن في تنسيق الكائنات مع تلك الخصائص المتقدمة ، والوعي لا يكون الا لحي ، واجتماع الارادة والوعي والحياة والقدرة في الوجود أمور تنبئنا نبأ صادقاً يصاحبه البرهان - بتوحيدها ثم صدورها عن كائن سببي اوحده ومبدع أول هو الله وهو الموجود الأزلي الذي تتصف ذاته تلقائياً وأزليا بتلك الخصائص كلها أكثر منها مما لا يحصى ولا يحصر ،

وبزوغ الوجود عن صفات معنوية روحية مجردة ، ثم تدرجه الى فاعلية معنوية ثم الى قوة فحركة فتشيو مادى يدل على صدره عن نور خفى ، لا يبعد أن تتلاقى في رحابه الحياة والفكر والقوة جميعا ، ويدل أيضا على أن ذلك النور حين يبرز عن نشاط صفات الله ، كان نورا ادراكيا محضا ولا سيما أن الذات الالهية أول الذوات وأوسعها شمولاً واطلاقاً ووعياً ، وذلك الاطلاق يقتضى أيضا عدم المحدودية وعدم التعدد أو التحيز . ووجود الله - وان كان وجودا معنويا معقولا - يشمل مع ذلك كل وجود موحد أو متعدد كمجرد نشاط لخصائصه المذكورة ، كما تشمل ذات كل فاعل فاعليته ، وأيضا يشتمل الآثار المترتبة على تلك الفاعلية في وقت واحد وان أنتج الفعل شيئاً محسناً متعدداً كأثر له ، ومعنى ذلك أن وجود الله الواجب الاطلاق والاحاطة يقتضى وجوده شمول كل عام وكل محدود ضمن شموله المطلق ، ويرشدك الى ذلك مجرد وجودك أنت ، وبعبارة أخرى : وجود ذاتك الانسانية التي تشمل وهي متوحدة ومستبطنة جميع خصائصك وأفعالك كما نينا ، وأيضا الآثار المترتبة على أفعالك ، وما ذاتك في حقيقة وجودها سوى قبس بازغ عن ذلك الأصل الالهى المطلق ، وكذلك هيكلها وهو الجسد ان هو أيضا في مادته التي تكون منها سوى طاقة لنشاط قوة طبيعية هي مظهر لقدرة الله .

فالله سبحانه وتعالى ، فضلا عن أنه واجب الوجود وعلته العليا - هو الحقيقة الروحية المطلقة التلقائية وهي الفعل الذي يصدره الموجود من تلقاء ذاته لا عن مؤثر آخر سبب هذا الصدور ، وهي التي يبرز عن صفاتها وخصائصها كل فاعلية وكل نشاط لكل موجود متكون وفيه خصائص تبدو لحواسنا أو عقولنا بمظهر معنوى أو حسى ، والله مع كل ذلك منزه بذاته وبهوية ذاته وصفات ذاته عن كل شيء في الوجود ، بيد أنه لا يقوم وجود ولا كينونة لشيء الا بوجوده أولا ، لأنه الموجود الأول والاله الحق الذي يجتمع في وجوده المطلق الأزلية والأبدية والوحدة والاطلاق والتنزيه ، وأيضا التوقيت الزمانى والتحديد المكاني الامكاني كمجرد أثر لنشاط صفاته المتسامية ، ويبرز عن صفاته أيضا كل ما يبدو

خلال الكائنات فى عمومها أو خصوصها من حياة أو وعى أو ارادة أو قدرة أو فاعلية أو نشاط أو طاقة أو حركة ، وبعبارة أخرى : كل مايرى وما لا يرى ، كل ذلك يتوحد فى نشاطه الذى يتوحد فى صفاته التى تتوحد فى ذاته .

وعلى ذلك يكون كل ما يظهر فى كائنات الوجود فيما عدا الله ويمائل تلك الصفات انما هو محض أوصاف مستعارة تبرز عن ذلك الاصل الالهى الأول ، وهى خصائص ذاتية له ، وقد وضحنا ذلك ودللنا عليه مرارا .

فان قلت : انى أفهم من مثل تلك الأقوال أن الموجد واحد ، وأن الوجود واحد ، فهما فى نظرى على الأقل وجودان لا وجود واحد .

قلنا لك : كلا ، وانما الوجود وحدة مطلقة ، وحقيقة موحدة ينظر اليها من ناحيتين : من ناحية أصل الوجود ومصدره وهو عالم مطلق خفائى مستبطن ، وذلك هو الوجود الجوبى الحق ، ومن ناحية ظواهره وحوادثه العابرة وهو عالم الطبيعة ، فهو العالم الامكانى المحس المتشبيء الذى نعيش فيه الى امد ثم تعتوره الصيرورة والزوال اللذان يدلان على أن أشياءه وكائناته مجرد حوادث حائلة لا ثبات ولا وجود حقيقى لها ، وهو مع ذلك التشبيء والكينونة ، وبالرغم مما نحسه من سكونه وثباته - عالم « اعتبارى » سريع التحول وهو وشيك الزوال .

وزد على ذلك أن بين حقيقة الوجود وبين مظاهره أو صورته عالما ثالثا هو عالم استبطنى أيضا ، وذلك هو عالم الفكر والوعى وهو عالم الصلة بين ناحيتى الوجود : الناحية العلية الحفية والناحية البارزة المظهرية ، وانما يرجع ذلك التعدد فى عرف الحقيقة مبعثا وصيرورة الى عالم واحد ثابت لا يزول ولا يتحول هو عالم الوجود الالهى المطلق الواجب الوجود والذى له نشاط معنوى منه الفكر ونشاط آخر يبدو للحس هو عالم الأشياء ، وهما وجودان « اعتباريان » امكانيان يستوى فيهما طرفا الوجود والعلم ، فهما ممكنان فى العدمية والوجودية .

الفصل الثاني

النور أصل الوجود

والادراك نوعان كما لا يخفى : ادراك حسي ندرك به عالم الأشياء ، وادراك عقلي محض ندرك به مفهوم معاني تلك الأشياء وكيفياتها والعلائق بينها ، وندرك به أيضا وجود ذاتنا ووجود العالم الالهي المطلق ووجود العالم الكوني المتشبيء وكل هذه ليست عوالم بالمعنى الذي نفهمه أو نفهم به عالمتنا الأرضي ، وانما هي مجرد رتب « اعتبارية » لوجود واحد ، هو الوجود الوجوبى المطلق ، بل ان فى عالم الأشياء نفسه وفى واقعته دليلا على ذلك ، من حيث ان تلك الشئئية والواقعية ليستا فى حقيقتهما - كما تبدوان لحواسنا كشيء مجسم ملموس ، وان هما الا تيسار عظيم من الحركة المختلفة للسرعات ، ومن النور الظاهر والحفى (١) وبعبارة أخرى : ما الأشياء الواقعية فى أصلها وحقيقتها سوى تيار نورانى ذرى كهربي ومغناطيسى تجسمه الحركة ، وبالحركة أيضا وبالنور ترى حواسنا ويدرك احساسنا الذهني (الادراك الحسى) صورة عنها تتحول فى الذهن الى مدركات عقلية محضة ، والفكر أيضا من حيث انه كائن ادراكى وله نشاط معنوى محض لا يمكن أن ننتعه الا بنعت نورانى أيضا ، والفرق بين النورين - هو أن هذا نور ادراكى معنوى غير منظور ، وذاك نور كونى اشعاعى متشبيء منظور ، وبين النورين رتبة ثالثة من النور الاشعاعى الذى لا يرى والذى يعمل بطريقة خفائية ، ويكون من جهة التلطف والتكثف رتبة بين النور الفكرى المجرد والنور الكونى المحس المتشبيء . وكل معنوى طبيعا لا ينقسم ولا يتحيز ولا يتعدد وان اختلفت مفاهيمه ، وكل شيء محس متعدد مختلف الصور والكيفيات طبيعا ، ولكنه مع ذلك يتوحد فى أصوله من النور المطلق طبيعيا كان أو عقليا ، والنور

(١) تعلم أن نور الشمس الأبيض الذى تتضح لنا به الرؤية يتكون من أطياف وألوان سبعة تلك الألوان هى أطياف للعناصر التى تتكون منها الشمس والتى بها كونت الشمس سياراتها ، ثم ان وراء تلك الأطياف أطيافا أو اشعاعات أخرى غير مرئية وهى نورانية أيضا ، ومضمون العبارة انه بذلك النور تتكون الأنبياء وبه أيضا تتمكن من رؤيتها بحواسنا الحس ، وادراكنا الحسى هو الذى يوصل مفهوماتها الى العقل ، ولولا ذلك ما ظهرت لنا الأنبياء ولا تعلمنا شيئا عن وجودها وخصائصها .

لا يتعدد في مبعثه وان تنوع في ألوان أطيافه وظهر أو اختفى في كيفيات
تشععه ، وبمثل ذلك وهو الواقع تعود تلك العوالم للسلبية المتعددة
النسب والكيفيات (فقط) ، الى عالم واحد هو عالم النشاط الصفاتي
الالهى الأول ، وبعبارة أخرى : الى العالم الوجودى الايجابى ومن ثم الى
عالم الوجود الالهى المطلق .

وانى أسألك بدورى فى ضوء ذلك البيان : هل كل ما يحوطك من
ظواهر عالم الطبيعة فى أصله وحقيقته منظور محس ، أو أن بعضه
يحس بالحواس وبعضه الآخر يدرك بالعقل ؟

لا شك أنك تحس بحواسك من الموجودات مظاهرها ومظاهرها
فقط ، ثم تدرك بإدراكك العقلى - عن طريق ادراكك الحسى - وبشعورك
الذاتى العوامل المؤثرة فيها وأسبابها الخفية أو حقائقها ، كالأشعة
والطاقة والقوة حيث حيوتك ونفس تفكيرك مثلا ، وكلها مدركات
عقلية .

وانى لسائلك أيضا : على أى كيفية تدرك ذاتك نفسها ، تلك التى
هى علة شعورك وإدراكك العقلى والحسى ؟ ألست تدركها ادراكا معنويا
محضا وبحالة شعور وتعقل ؟ ولم ذلك ؟

ذلك طبعا لأنك لا تنتظرها ولا تلمسها ، وانما تدركها مجرد ادراك
عقلى فقط .

وشيئىة الأشياء كيف تدركها ؟ ألست تدركها بأن يَصوِّر لك
إدراكك صورة ذهنية فكرية عنها فتعود كشيء معقول ؟ ثم أليست هى
ذاتها فى أصلها مجرد نشاط سريع وحركة خفية لا ترى ولا تحس ؟
وبعبارة أخرى هى مجرد طاقة غير مرئية سريعة الحركة .

وطبعا لن يكون جوابك الا : نعم وبغير شك اذا أردت أن تساير
المنطق السليم وكشوف العلم الحديث .

وها نحن أولاء وقد صور لنا العقل فى عالم وجودك الذاتى ثلاثة
عوالم هى : عالم ذاتك المدركة ، والعالم الخارجى ، وعالم ادراكك الذى
به تدرك ذاتك وأيضا تدرك الأشياء فى حين أنه ليس لك فى الحقيقة
الا وجود واحد منظور اليه من ثلاث زوايا : وجود ذاتك ، وجود ادراكك
العقلى أو الحسى ، ثم وجود الأشياء ، وهى - وان كانت محسنة فى كيفياتها
وصورها السريعة التحول - ليست محسنة فى حقائقها أو أسبابها الخفية

التي حدثناك عنها ، كالطاقة والأشعة والقوة الخ (١) وان هي الا كمجرد نشاط لتلك القوى ، وبهذا تكون أنت نفسك في وجودك النسبي مثلا مصغرا للوجود المطلق في مظهره وحقائقه .

فان صح كل ذلك وتقرر فاعلم أن للذات المطلقة التي أبدعت ذاتك وكيفت صورتك وصور الأشياء المحسنة - وجودا معقولا مستبطنا في مطلق الوجود ، وذلك هو وجود الله وهو الوجود الحقيقي الثابت المعقول الذي لا تدركه الأبصار ويصدر عنه كل وجود عداه كمجموعة وجودات أو عوالم أو أكوان نسبية سلبية ، يستوى فرض وجودها وفرض عدمها .

ومن هذا تعلم وتتيقن أنه لا ثمة في الوجود الحق الا وجود واحد لذات واحدة ينبتق عن صفاتها نور معنوى أو نشاط ادراكي محض يتكون عنه ادراكنا ، ويتلوه نور آخر مكون لنشاط الكائنات المتشعبة ، ويكون منه مع ذلك نور غير محس هو السبب الحفي في التشيؤ ، ونور آخر محس يمكننا من رؤية الأشياء وادراكها فضلا على أنه يكونها وتكون هي بالنسبة له أطيفا فقط (وهذا ما يقرره العلم) ينميتها ويعين واقعيتها، وذلك النور يصدر طبعا عن نشاط مغاير لنشاط الفكر وأن توحد معه في نشاط خصائص العلة كفاعلية مطلقة لها ، ويلزم عن وجود ذلك النشاط الأعلى وجود أثرين أو مظهرين هما الفكر والشئ أو بعبارة أخرى هما عالم الذات الباطنى وعالم الموضوع الخارجى . ومعنى هذا أن الشئ المحس أو عالم الموضوع بأسره يتكون عن نور غير مرئى ولا ملموس - هو الاشعاع أو الطاقة - ولكنه في الوقت نفسه سبب سائر الاشعاعات الضوئية الغامرة للكائنات ، وان كان هو في نفسه يتكون عن نور معنوى الأصل وروحيه ، ومماثل لنور الفكر تماما ، لأنهما يبرزغان معا عن نشاط روى ومتوحد هو نشاط صفات الله القائمة بقيام ذاته .

وهنا وعند نبع القوانين الفكرية والطبيعية يتناسم عالم الذات وعالم الموضوع وينسجمان في الكل المطلق ، فيتقابلان أو يتضاميان كعاملين مختلفين لحقيقة واحدة هي حقيقة الوجود ثم يتغايران فيأخذ كل واحد منهما - الإدراك ، والقوة الطبيعية - مجراه وطريقه في الوجود الى أن يلتقيا بالضرورة والتحول مرة أخرى في رحاب الحقيقة المطلقة الذي هو ملتقى كل سببية وكل غائية في الوجود . وذلك هو المحيط الأعظم

(١) انظر الأشكال البيانية في آخر الكتاب .

الذي صدر وجود كل شيء كجداول وأنهر متعرجة ومتعددة له ،
وينتهي إليه مصير كل شيء كمصب لكل نهر وكل جدول وكل قناة .

وعلى مقتضى ذلك يكون الكل نورا ، فاما نور الهى مطلق وهو الأصل
والعلة الأولى واما نور نسبي نعتناه اصطلاحا ومواضعة بالنور الطبيعي
الذرى ، واذن فلا ثمة في الوجود الا النور ، نور متشبيء محسن ، ونور
نان خلفه غير محسن ولا متشبيء (١) ونور ثالث نبصر به الاشياء في
كيفياتها وصورها ، ثم نور فكري من نوع آخر ندرك به الاشياء ومعقولاتها
عقليا وحسيا (بالادراكين) . وهناك نور أعظم مكون لتلك الأنوار جميعا
هو نور الله الذي طالما وصفته الديانات والكتب وتكلمت عنه ، وكثيرا
ما نعتته الفلسفة القديمة والحديثة بعدة نعوت ولونته في صور وصيغ
عدة فأسمته فكرا ، أو عقلا أولا ، أو مثلا ، أو جوهرأ أو هيولى ، أو مادة
متجردة ، أو جواهر فردة أو ذرات طبيعية ، أو ذرات روحية (مونات)
الى غير ذلك ، محاولة حصر السبب الأول في وحدات نسبية من وحدات
الوجود الطبيعي بغية توحيد العلة أو تثنيها أو تعديدها حالة أن
العلة واحدة ومطلقة ، وهي في ذاتها فوق سائر تلك المظاهر النسبية
الجزئية ، وتشملها جميعا في وجودها المطلق .

وذلك ينتج حتما أن الوجود وحدة مطلقة يكونها النور : فبالنور
ندرك حقائق الأشياء ونفهمها حيث تبدو لعقولنا وبصائرنا ، وبالنور
أيضا نحس مظاهرها كما قدمنا وتجلي لأبصارنا وبقية حواسنا شبيئية
تلك المظاهر وواقعيتها عن طريق أحاسيسها ، فنبصر ألوانها بالنور ،
ونسلم أصواتها بالذبذبات الصوتية التي تتحول أيضا من النور والى
النور ، ونشم روائحها عن طريق ذراتها التي صاغها النور ، ونتذوق
طعومها التي كونها النور المكون للذوق واللمس أيضا عن طريق التشيؤ ،
وليس هذا فقط ، بل ان النور هو محول الأشياء بل ومقياسها الأعظم
بسرعته في سائر درجاتها وبعبارة مبسطة مفسرة :

ان للنور الظاهر المحس أصلا آخر مكونا له لا يحس ، فبالنور
تتكون الحوادث الكونية وتتحرك ذراتها ، وبه أيضا نحس وندرك
صورها وكيفياتها ، وبه - عقليا - ندرك نظمها وقوانينها ، وبه أيضا
نقيس سرعتها .

ولا معنى لكل ذلك سوى أن الله قد أبدع كائنات الطبيعة بنور

(١) هو نور الطاقة الاشعاعية والذرية .

صفاته النشاطي الخفي سواء كانت الطاقة الناجمة عنه معنوية ادراكية أو طبيعية حسية ، واذن فيكون من ضروب النور نور الحيوية ، ونور الإدراك ، ونور المعرفة ، ونور الإرادة ، ونور القدرة التي هي أس الطاقة المشيئة- للكائنات بالفعل تحت اسم القوة الطبيعية :

فبالنور ظهرت الحياة في الوجود ونلمح الإدراك ، وتحركت الأشياء وتجاذبت وتدافعت ذراتها ، وبهذا (النور) تتصل ذواتنا بأشياء العالم الخارجي ، فندرك بعقولنا النورانية مدلولاتها المعنوية ونحل رموزها ، وبالنور نشعر بما في الكائنات من نظام وجمال وإبداع ، وإلى النور نتسامى بذواتنا ونترقى ، فتتكون أذواقنا الوجدانية ، ومن ثم فنوننا الأدبية ، بل ومعتقداتنا الدينية والفلسفية والعلمية .

وإجمالاً قل معي كنتيجة لما تقدم : ان الله يقوم الوجود ويشيئ سائر كائناته بالنور ، وإلى النور أيضاً تنزع الكائنات وتعود ، وبه ندرك وجودها ووجود مبدعها ، وعلى النور أيضاً تقوم خبراتنا العملية والفلسفية والاعتقادية وبعبارة أخرى ، التجربتان الذاتية والموضوعية ، وليس للنور نقيض في الوجود سوى الظلام والعدم ، والظلام والعدم صفتان سلبيتان للنور وللوجود ، وهما صنوان وشبيه بهما الجهل والشر لأنهما ظلام البواطن .

وبيان كل ذلك - أن حركة الوجود الأولية تبدأ بحالة من النور المعنوي الذي يظل بعضه نوراً ادراكياً معنوياً ، ويتحول بعضه إلى إشعاع خفي محايد لا هو بالنور المعنوي الإدراكي نفسه ، ولا هو بالنور المرئي ، وان كانت العلة واحدة ، وان كان النور المرئي يتكون عن ذلك الإشعاع كظاهرة له ، وعنه أيضاً تصدر القوة الطبيعية العامة سواء كانت طاقتها إشعاعية أو ذرية أو كهربية أو مغناطيسية أو صوتية أو حرارية .

ولا يعرف العلم الطبيعي ولا الفلسفة الواقعية عن ذلك النور إلا النزر اليسير ، ولن يعلمنا عنه علماً عميقاً أبداً ، طالما يتمسكان بالخبرة الحسية والعقلية وحدها ، وقد يكشف المستقبل للعلم آفاقاً من الأضواء والأنوار المعنوية تجعله يمد بصره العلمي لأكثر من الكائنات المجسمة والمحسنة ، وأما الفلسفة فإنها لو نظرت في حقائق ما وراء الطبيعة نظراً جدياً فاحصاً فقد تصل إلى منبع النور ولا سيما أنها أقرب إلى العلم منها إلى ذات الوجود الحقيقي من حيث أنها أصل العلم وموطنه الحقيقي .

الفصل الثالث

الكون المادى

ومعنى ما قدمنا أن بعض النور الأول الأعلى يستبطن فى الوجود كحقائق معقولة لا يدركها الا العقل أو البصيرة ، وبعضه يثول الى قوة طبيعية أو اشعاع كونى أو طاقة بها تكتسب الأشياء شبيئتها عن طريق الحركة والسرعة . ويصدر كل ذلك عن فعل فعال ارادى فى مبعثه وهو فعلى أيضا فى مسلكه ، وذلك الفعل الفعال يعود فى منشئه ومصيره الى الوجود الالهى المطلق ، فاذا تكشف النور الذى أعد للتشويؤ تبعاً لكيفية حركته وتنوعها وسرعتها صار ذرا وذريرات دقيقة غير منظورة هى الجواهر الفردة الكيميائية والطبيعية ، ثم غازا يكاد يرى هو مولد الماء (الهيدروجين) ، ثم عناصر عددها معلوم ومنها ما لم يكشف عنه بعد ، وضمنها العنصر الشمسى (الهليوم) المكتشف حديثا ، ثم هباءات المادة التى تتجمع وتتفاعل وتتكيف تبعاً لقانون الألفة والتنافر أو الجذب والدفع ، وكلها تسبح فى بحر الأثير الذى أثبتته قوم من العلماء ونفاه آخرون . كل بحسب صالح نظريته .

وعندنا أن الأثير أصل العناصر وروح المادة وسر اتصال العوالم وتربطها ، وعنه وفيه تتطور مادة الأشياء واليه تنحل كتلتها فتصير غازا أو اشعاعا أو ضوءا أو حرارة الخ .

وأول بارز عن الأثير هو مولد الماء ، وعن مولد الماء تأخذ العناصر رتبها الوجودية ويتحول بعضها الى البعض الآخر .

وبعبارة أخرى ان الأثير - وان كان الاله موجد الكائنات - أوجده الله كبرزخ بين الروحية والمادية ، فهو فى الوقت نفسه يمثل بحرا خضما تسبح العوالم فيه كما تسبح الأمواج والفقاعات ، وأول أمواجه مولد الماء (الهيدروجين) كما تقدم ، ومولد الماء أيضا برزخ بين الذرات والعناصر ، كما أن العناصر برزخ بين الذرات ومركباتها المتشبيثة .

ومن هذا يفهم أن النور فى أصله قوة لا ترى ولا تحس ، فاذا تكثف كان أطيافا مثل نور النهار الذى تبصر به الأشياء ، أو كان ضوءا

ينوب عن نور الشمس ليلا كما يبدو في القمر ، ثم يستعمل في الأغراض المختلفة ، فإذا تكثف أكثر بالحركة صار مادة متشيئة مرئية ، ثم ينحل فيعود طاقة وهكذا .

وتصرف النور ، وكذا القوة ، والذرات ، والطاقة - احتمالي كله كأن الطاقة تتصرف بإرادة « عليا » وليس لشيء منها ثبات ، وإنما هي كلها دائمة الحركة والتحول الى أمد ومدى محدودين وكل « تنبؤ » عن مسلكها الكوني إنما هو « تنبؤ » جزئي حتى يعرف مصدره الإرادة العظمى التي تصرفها ، وهي إرادة الخالق الكاملة الحرية والاطلاق ، وهذا ما يحير العقول والأفكار في عالمي العلم والفلسفة من جهة تصرف الجواهر الفردة ومسلكها ، ومن جهة كيفية نهاية العالم ، ومن جهة الحقائق الطبيعية الكلية التي تبرز كل يوم كحقائق جديدة يبني العلم عليها نظريات محدثة تنسخ نظرياته القديمة .

ومن عجيب نظام الله في مبدعاته التي يكونها بمجرد قدرته ، ويشيئها بمطلق نشاط تلك القدرة - أن التكوين والتشيؤ يبدأان بذريعات تكاد للطفها تكون أشياء معنوية ، وهي طبعا أكثر لطفًا من الذرات نفسها ، مع العلم بأن الذرة الأولية لا يتمكن من رؤيتها أقوى المجاهر لدقتها ، وتلك الذريعات هي الوحدات الكيميائية في مقابل أن الذرات هي الوحدات الطبيعية التي يبدأ بها تشيؤ المادة ، والذرة متمتعة بحركة سريعة تنشأ عنها الجزئيات المادية فالأجزاء فالأجسام فالأجرام الكونية جميعها ، ومن هنا يبدأ التكون في الطبيعة ويتبعه الكم ، وتليه الزمانية فالمكانية فالكيفية ، وتتعين كذلك السرعات والأبعاد ، وذلك بظهور أول غاز متخلخل لطيف يتكون عن مولد الماء وعمًا يتحول إليه من عناصر أخرى ، فيتجمع ذلك الغاز تدريجيا بالحركة والسرعة ثم الدفع الباطني والضغط الخارجي ، وبعبارة أخرى : الدفع والجذب ، فتتكون عن ذلك أول سديمية نجمية وينشق عنها غيرها بالتقبض والتخلخل . ثم تبدأ الكائنات في الظهور من سدمها الى شمسوها وسياراتها حتى نجومها وكواكبها ونجوماتها وروادها (١) عن التمدد والتقلص الفاشئين عن اختلاف درجات السرعة كما قدمنا ، ثم ينشأ التكتل وتنشأ الجرمية ، وعندئذ تأخذ الكائنات الطبيعية في الظهور والتنوع كوحدات امكانية احتمالية الوجود والعدم والمصير .

(١) المقصود بالرواد هنا رواد الفضاء وهي المذنبات والنجوم والشهب والنيازك وغيرها .

وعندنا أن الحركة الفاعلة الموجبة الصادرة عن الفعل الأزل الأول تتضمن في صدرها محيطا لها وجوا طبعاً كأثر أو صدى سلبي لها ، وينشأ عن ذلك السلب والايجاب والجنذب والدفع في الوجود ، وما السالب في الحقيقة الا صدى الموجب أو هو الموجب نفسه متجها لذاته وعائدا الى نفسه ليتم دورته الوجودية ، ومن هنا أيضا تبدأ رحلة الذرة الجوهرية بنواتها وكهاربها ، ومن ثم تتولد العناصر منشقة عن أولها (وهو مولد الماء) حال حركته وتحوله : فتنوع العناصر وتتعدد متحولة بعضها الى بعض ، كل عنصر بحسب حركة نواته بالنسبة لحركة وعدد ما يتلف معها ويندمج حولها ، أو يند عنها فينبو متنافرا من الذرات السلبية ، فيالحركة العامة وبالتحول الحادث بين الذرات والعناصر تتكون المادة وتشياً ، ولذا كانت السرعة هي الوحدة العظمى للمقاييس ، وعند محدثي الرياضيين السرعة مضافا اليها الزمان والمكان .

وعلى هذا الأسلوب تكتسب الأشياء شئيتها ، ويظهر الكون في ثوبه المحس المنظور ، فيقاس وينظر ويسمع ويشم ويفحص وتعلم نسب وحداته وعلاقتها وصورها وكيفياتها ، وتقع فيه التجارب كموضوع للبحث العلمي ، ولذا سمي عالم الموضوع .

والباحث المجرب يعلم علم اليقين أن أعظم خبراته هي التي تنبع عن ذاته وتتحصل بخصائصها - الشعورية والادراكية والاحساسية - ككائن مطلق يعمر هيكله الانساني وتبرز عنه سائر مواهبه وكفاياته للمعرفة ، ولذا سمي عالم التفكير والادراك بعالم الذات في مقابل عالم الموضوع وهو العالم الخارجي عن الذات التي تفكر وتجرب وتأخذ صورة علمية عن العالم المحس والعالم المعقول ، وبالتجاوب والتكامل الحادثين بين عالم الذات وعالم الموضوع تتم سائر خبراتنا وعلومنا ومعارفنا ، واذا تغلغلنا بحثا وراء حقيقة الذات الانسانية أدركنا أنها الكائن الوحيد الوشيج الصلة بذات مبدع الوجود الأعظم ، ونجد أن خصائصها عبارة عن أضواء منعكسة تمثل خصائصه الالهية ، وبهذا وذاك يتضح لنا أن الانسان هو أقرب الكائنات الى الله، بل هو البرزخ الفريد بينه وبين سائر الكائنات الأخرى والنقطة الجامعة التي يلتقى فيها العالم الأعلى بالعالم الأدنى ، ويتقابل عندها طرفا دائرة الوجود فيتصلان .

وها قد رجعنا مرة أخرى الى السبب الأول والاله المبدع عن طريق قريب ليس أقرب الى الله منه ، ألا وهو طريق النفس أو الذات (ومن عرف

نفسه فقد عرف ربه ، فاذا عرف نفسه وعرف ربه فقد عرف سر كل
شئ) •

ونحن - وان كنا نعيش بذواتنا وهياكلنا في وسط عالم الكائنات
المحسة وتغمر أشيائه أهواءنا بخلابتها وجاذبيتها فتستجيب طباعنا
وغرائزنا لحوافزها القوية تدهش من ناحية أخرى وبرغم ذلك كله
ألبابنا أسرار الوجود فتتنزع الى المعرفة ، وتبهز عقولنا عجائبه وحوادثه ،
فتندفع في سبيل الخبرة العلمية جريا وراء كشف النقاب عن الحقيقة ،
أو يجذب عواطفنا الميل لاستشفاف ما في الوجود من جمال وجلال ،
فنولع بكل ما هو حق أو جميل أو جليل ، وبكل ما هو خير أو كامل ،
وتلك هي القيم التي تحفز ما بنفوسنا من مواهب وما في أذواقنا من
تلح (١) الفنون الجميلة وتقديرها ، أو تنعطف ذواتنا بكل ما فيها
من تسام ونبل الى عرفان مبدعها ومبدع الوجود بما فيه من أشياء
ونواميس ، فتسعد بانسجام ما في ذلك كله من نشوة في نفوسنا
من أريحية وسعادة لا يحلم ببعضها الحاصلون على كل نعم الحياة ومتعها
المادية •

وما نحن أولاء بين مد وجزر من غرائزنا ومشتهياتنا وعواطفنا
واحساساتنا وأفكارنا وبصائرنا ، وفي معترك ذلك كله نشاهد عالم
الطبيعة المنطبعة والكائنات المتشعبة فنحس بأحاسيسها ، ونذرك
الزمن بالنسبة للتوقيت في سير العوالم وهي منطلقة من الأزلية الى
الأبدية •

وهكذا نعبر سلم الوجود نحن والكائنات ، ثم تنول هياكلنا
الجسمانية بل وتنول أشياء المادة بأسرها الى طاقة مشعة ، وبعبارة أخرى:
الى النور على الطريقة التي بها نفسها تكونت الكائنات ، وان كانت
العودة بأسلوب آخر هو التحليل لا التركيب ، فيحدث التحول العام الى
مطلق النشاط ، ومن ثم الى النور الالهي الذي عنه بزغت الكائنات لتعود
راجعة اليه ، كما تعود قطرة الماء الشاردة الى اليم الذي عنه صدرت بعد
أن تتم دورتها في فضاء الكون •

والفرق بين النور في عمومه والقوة في عمومها فرق « اعتباري »
كالفرق بين الطاقة والحركة •

(١) النلح والتلح هو التناول والميل لمعرفة شئ، يهيك وله قيمة في نفسك ومثله الولح •

ومن طبائع النور أنه كلما قرب من مصدره الأول زادت حركته ، وقصرت موجته ، ولطف تكثفه ، وكلما بعد عن ذلك المصدر تحول وطالت موجات اشعاعه ، فيصير مجرد قوة طبيعية ، وطاقة كهربية ، مغناطيسية ، أو حرارية ، أو حركة أو صوت ، أو مادة متشيئة ، وذلك التحول الدائم المستمر للمادة هو سبب تكونها وبقائها ، وهو أيضا علة دئورها واستطالة موجات انبعاثها .

والقوة الخفية التي تصنع كل ذلك من ناحية هي الطاقة المكونة لمادة الكون ، ومن ناحية أخرى - نور أو أشعة خفية تغمر الكائنات بنشاطها الاشعاعي ، ولا يقابلها في عموميتها كائن آخر سوى الفكر الذي يغير الأذهان جميعا هو الآخر بنوره المعنوي ، وهذان النوران (الفكر والنور الذري) والمشيطان ، ان هما الا مجرد اثرين لنشاط القدرة الالهية الثابتة الفعالة المريدة الواعية ، وان أخذ كل منهما طريقا مغايرا لطريق الآخر ، وظلا كذلك حتى يتوحد في الغاية كما توحد في المبدأ ، وقد بينا ذلك مرارا .

وبهذا التحليل البرهاني يظهر لك جليا أن المادة التي جعلها القدماء أصلا وعلة للوجود ان هي الا محض حوادث متتالية متلاحقة في تيار من الحركة والسرعة ، ثم انها تتكون لتتلاشى ، وتتلاشى لتتكون حتى يصيبها الاعياء والعجز أيضا ، فترجع الى منبعها من القوة ، والقوة أيضا ترجع الى النور ، وأما النور فقد علمت مصدره ، وعلمت ضمنا فساد الفلسفة المادية القائلة بتقديم المادة وبأنها أصل لكل شيء .

ويتقرر أيضا بعد كل ما قدمنا أن الله عزت ذاته وجلت قدرته هو الذات التي بزغ الوجود عن نشاط صفاتها لأنه هو الموجود الأول ، والحى الأول والمدرك الأول والمريد الأول والقادر الأول . وكل ما يبدو في الكون مما يماثل هذه الصفات الروحية الخالصة انما هو كم مستعار ، وهبة مستردة عن وجود ذلك المبدأ الأول الذي تقوم بوجود خصائصه السرمدية - حياته ووعيه وارادته وقدرته - كينونة كل نابض بالحياة ، أو متحرك ، أو جامد وكل ظاهر مرئى ، أو علة خفية تعمل دون أن تشهدا الحواس ، واذا اجتمعت مثل تلك الصفات تلقائيا (1) حول ذات

(1) الخصائص - الصفات التلقائية هي التي تبرز ذاتها ، أى عن الذات التي يقوم بوجودها وجود تلك الصفات والخصائص بمعنى أن الصفات الالهية ليست مستعارة من ذات أخرى بخلاف الكائنات الأمكانية التي استعارت خصائصها من خصائص المبدع الأول وهي خصائص ذاتية تلقائية كما تقدم .

متوحدة وفي حالة ادراكها لوجود ذاتها ووجود خصائصها وأنها حية واعية مريدة قادرة - نشأ عن ذلك ضرورة فعل بارز في الخارج ، هو نشاط تلك الحصاص طبعاً ، وذلك الفعل هو الذى قامت به أول حركة فى الوجود ، كآثر لقدرة المبدع الأول و ارادته وعلمه وحياته الخ .

وقد بينا سابقاً أن القوة بالنسبة لكونها كامنة فى ذات القادر انما هى قدرة ، فاذا خرجت الى حيز الفعل صارت قوة تقاس سرعتها وتحدد درجتها وأن للقوة طاقة تلزم عنها آثار حادثة فى الخارج . ومثل تلك القوة المقتدرة التى تزجىها الحياة ، وتنظمها الارادة ، ويوجهها الوعى - لا بد أن يكون لها نشاط فعال ، وذلك النشاط هو كل ما ترى فى الوجود من كائنات حية وغير حية وبعبارة أخرى : الوجود بأسره وبما يشمل من عوامل ونظم وقوانين ، لأن الحركة الأولى - بما أنها مقدرة عن وعى و ارادة - تحمل فى طواياها أسلوب الفعل وعلته ، وكذلك الغاية منه ، ويظهر هذا الأمر فى الكائنات الحية على غاية الوضوح ، ويتضمن هذا أيضاً النظم التى تحفظ الكائنات وتظهرها كحوادث مقدرة بقدر معلوم .

وذلك ما يسميه العلم قوانين الطبيعة ، وتسميه الحقيقة التقدير الالهى الأول لنظام الحوادث .

الفصل الرابع

الدرونية ومذهب التطور

وذلك التقدير نفسه هو الذى يرسم نهج الناموس الأكبر الواسع الشمول الذى نسميه قانون التطور والترقى ، ذلك العامل الفذ الذى يضبط كيفية تدرج الأجناس والأنواع والأصناف كوحداث مترابطة طبقات أعلاها مستقل عن أدناها ، وتتعاقب أنواعها ، فتترقى متسامية عن قصد أولى يلازمها من المبدأ الى النهاية خلافاً للمذهب الدرونى الذى يقول بالاشتقاق والانتخاب ، وبأن التكيف سببه مجرد تنازع البقاء مع البيئة . ويعزو كل ذلك الى الضرورة أو الصدفة .

والتطور والترقى بين الأنواع والأجناس جائزان بل هما واقعان بالفعل ، ولكن ذلك لا يعدو محيط النوع والجنس وحدودهما ، وقد

جری علماء الطبائع فى تصنيفهم الأجناس والأنواع على أن يعدوا الجنس هو النوع الأعلى ، والنوع المعروف هو النوع الأوسط ، وتكوين الأجناس أصولا للأنواع . وتنقسم أيضا الى أصناف ، وفى الأصناف تتنوع افراد النوع الواحد بالتلاقح والتوارث وغيره الى هيئات وخالات عدة ، وانما يجمعها النوع .

وقد ثبت أن الأنواع بأسرها تقومها الخصائص النوعية ، فهى مستقلة بعضها عن بعض ، ولا تداخل بينها ، وانما التغير والتحول يطرءان على أصناف النوع الواحد ، وخصائص الأصناف مرتبطة مهما تنوعت وتفرعت بالخصائص النوعية ، والخصائص النوعية على تعددها داخلية ضمن الخصائص الجنسية .

وامتياز النوع الانسانى عن بقية الأنواع الحيوانية لا ينفى دخول خصائصه الجسمية تحت خصائص الجنس العام للحيوان ، فاذا جعلنا جنس الورد مثلا لذلك نرى أن العوسج أو العليق نوع له ، وأن مثل النسرين والجورى أو الأجهورى وغيرهما أصناف من ذلك النوع ، فالجنس أو النوع الأعلى وهو الورد لا يمكن أن يتداخل بغيره من فصائل نوعه ولا فصائل من أنواع غيره .

وبناء على ذلك يمكن أن الوردة مع اختلاف التلقيح والتطعيم تتنوع وتشكل فى الحجم واللون بل وتمازج الألوان ، وقد نتصور عقليا جواز انها تصوير فى حجم الكرنبة ، ولكنها لا تعدو نوعها ، والكرنبية - ولا تنس أنها وضعت على نسق يقارب شكل الوردة - لا نتصور أنها تصوير وردة أبدا يوما ما ، والفجلة وهى فجلة تتشكل طبعا فى صنفها فتكبر أو تصغر أو تتلون أو يتلون زهرها ، ولكنها لاتصير يوما كرنبة من نوع الكرنب ، ولا وردة من جنس الورد أو نوعه .

ومن هذا القياس أيضا تحكم ومعك الحق بأن الانسان وهو من النوع الانسانى لا يصير قردا أبدا ولا القرد يصير انسانا أبدا لجولان كل منهما فى دائرة نوعه دون أن يتعدى الى دائرة نوع آخر .

هذا وان الواقع الذى نقرره وهو المشاهد أن النوع لا يتداخل فى النوع أبدا ، ولا يعدو محيط نوعه مهما تشكلت أصنافه بالتلقيح والتطعيم وان كان النوع قد يقارب النوع جدا - مع أنه يغايره - بحيث انك لاتكاد تفرق بين أعلى أفراد النوع الأدنى ، وأدنى أفراد النوع الأعلى الا بصعوبة ودقة علمية . ومثال ذلك : التشابه العجيب الواقع

بين أعلى أفراد القردة وأدنى أفراد الانسان حتى ان العرق يكاد يكون نفسانيا (كما فى التمييز المنطقى) أكثر منه تشريحا ، وان وجدت أيضا فروق تشريحية طفيفة وعلى الأخص فى تركيب المنخ ووزنه وفتحة الزاوية الوجهية ، وتكون النتيجة : أن القرد فرد لم يعد نوعه منذ ظهر نوعه ، وأن الانسان انسان منذ ظهر أحط انسان على وجه البسيطة وان تشابه جدا هذا الأحط من نوع الانسان وذلك الأعلى من نوع القردة .

ويتوقف امتياز النوع الانسانى عن سائر جنسه من الحيوان على انتصاب قامته وزيادة حجم جمجمته ووزن دماغه . وقد أجمع الباحثون على أن وزن الدماغ (المنخ والمخيخ المستطيل) فى أصناف الانسان العليا يكون متوسطه فى الرجال (١٣٦٠) جراما وفى النساء (١٢٠٠) جرام وأعلاه (١٦٧٥) جراما وأدناه (١٠٢٥) جراما ، وما نقص عن ذلك يدل على البلاء واضطراب العقل والجسم معا .

وأما فى القردة وهى أكبر الحيوانات دماغا (بالنسبة لجسمها) وخصوصا أصنافها العليا التى هى أكثر شبيها بالانسان كالأورانج والشمبانزى مثلا فمعدل الوزن المتوسط لأدمغتها (٣٦٠) جراما ، وأقصاه (٤٢٠) جراما مع أن نسبة الدماغ الى الجسد لم تكن الا نصفا الى مائة . وتبلغ هذه النسبة فى الانسان ٣٪ وعلى قدر نمو الدماغ تزداد سعة القحف ، ويقل البروز الوجهى .

والفرق بين الانسان والحيوان فى هذه الحالة فى غاية الوضوح ، لأنك اذا نظرت الى جمجمة انسان من الأعلى لاترى البروز الوجهى وذلك مخالف اذا نظرت الى جمجمة القردة وغيرها من الحيوانات .

وانك اذا نظرت الى جمجمة القرد من جهة جانبية ترى الوجه شاخصا الى الامام ويؤلف خطا مستطيلا وذلك من الخصائص البهيمية ، ويستدل على معرفة درجة هذا البروز بقياس الزاوية الوجهية .

والفرق الأكبر بين الحيوان والانسان هو التمييز المنطقى ، لأن القرد مثلا اذا دخل مدخلا لايفكر فى طريقة الخروج منه قبل دخوله كما يفعل الانسان . واذا نظر القرد الى ضلعى زاوية قد يدركهما ، ولكنه لايدرك النسبة بينهما ، وبعض صيادى القردة يلجئون - كما هو معلوم - لوضع الجوز فى آنية ضيقة العنق فيأتى القرد ويضع يده فى الآنية ، ثم يقبض على أكبر كمية ممكنة من الجوز ، وحينئذ لايمكنه اخراج يده بكل ما فيها من الجوز وقد ضاق عليها الاناء ! وبهذه الطريقة يأخذ

الصيادون حيا ، والقرد لا يدرك في هذه الحالة أنه لو ترك بعض الجوز
فربما خرجت يده وفيها البعض الآخر لقلته .

ويدل على ثبات الأنواع أن الضفدعة تعيش منذ أقدم العصور
بجانب السلحفاة ، والبعوضة كانت وتظل تعيش الى جوار الأسد وتسمى
مقلته ، وكذلك الفجلة والوردة والكرنبة في عالم النبات تعيش كلها
بجانب السنديانة العظيمة منذ ملايين السنين ولم يتعد أحد أفراد النوع
رتبة نوعه أو جنسه قط ، ولم يتخطه ليتداخل أو يندمج في نوع أو
جنس آخر . وكل التغييرات الطارئة التي نشاهدها انما تقع في الأصناف
فقط بالتزاوج والتلاقح أو بالتطعيم .

ولو كان تنوع الأنواع حادنا عن طريق الاشتقاق أو الانتخاب
لاختلطت الحدود بينها ، وتداخلت الصفات بين أفرادها وأنواعها .
والواقع غير ذلك ولا سيما أن التحول لا يقع الا في الصفات العرضية
للأنواع ، أما الصفات الجوهرية التي تميز تلك الأنواع بعضها عن بعض
فثابتة لا تتغير ، والأنواع المعروفة منذ القدم هي الأنواع نفسها ، لم
يعتورها التغير عما كانت عليه قليلا أو كثيرا ، وظل القط بجانب النمر
وبجانب السبع طوال الأدهار ، وحبوب الخنطة التي وجدت في المدافن
المصرية القديمة مثلا والتي يرجع تاريخها الى أربعة آلاف سنة قبل
ميلاد المسيح ، وبعبارة أخرى لا يقل عمرها عن نحو ٥٩٥٨ سنة بالنسبة
لعصرنا الحاضر . قد استخرجت أخيرا وزرعت في بيئات شتى وأجواء
مختلفة ، ولما نبتت لم يشاهد فيها أى اختلاف عن الخنطة المعروفة
لنا .

وكذلك الحيوانات التي وجدت عظامها مدفونة مع العاديات منذ تلك
الآزمنة العريقة في القدم ، وجد أنها لا تختلف عن نظائرها في عصرنا
الحاضر ، وأيضا جنث الموتى ، وليس ثمة دليل على أن الكائنات الحية
تغيرت عما كانت عليه في الأزمان الغابرة .

والبغل مثلا وهو نتاج الحمار والفرس والنغل (١) وهو نتاج
الحصان والأتان يخلقان عقيمين ضرورة لاختلاف نوعي أصلهما : فالحمار

(١) النغل في الأصل هو الجلد أو الجرح الفاسد أو الولد الفاسد النسب ، ويطلق في علم
الحيوان على النسل الناتج من نوعين مختلفين لأنه لا يكون الا عقيما ، ولنا أطلق على
النتاج الناتج، عن التلاقح بين الحصان والأتان .

ان أنسل بغلا بالتلاقح مع الفرس لا يرجع حمارا أبدا ولا يصير حسانا أبدا ، وهو والنغل لا ينسلان لاهذا ولا ذاك !

وهذا دليل على أن الأنواع فى الطبيعة تقومها الخصائص النوعية وهى مستقلة بعضها عن بعض لاتداخل بينها .

ولندع (دارون) يبحث عن حلقاته المفقودة التى يؤيد بها فكرة الانتخاب الطبيعى واشتقاق الأنواع بعضها من بعض ما شاء له البحث . ونحن - وان كنا نعذره لدقة التشابه بين الأنواع - نأخذ عليه أنه دون كتابه فى التاريخ الطبيعى « أصل الأنواع » . نأظرا الى مجرد ظواهر التطور والظواهر فقط دون أن يتغلغل فى كهوف أحوال الكائنات الحية وخصائصها الحيوية والغريزية . وقد استند فى بحثه على مجرد ظواهر التكيف للكائن وعلى عوامل البيئة الخارجية دون أن يحسب للمبدأ الحى حسابا أو يجعل له دخلا فى الموضوع ، ولو أنه فعل لكان قد غير رأيه فى اشتقاق الأنواع بعضها عن بعض . وما كان أرجح تكيف الكائن للبيئة نفسها ، وللمجرد تنازع البقاء ، وليس للمبدأ الحى الكامن فى الكائن ولعلم حينئذ علم اليقين أن المبدأ الحيوى هو العامل المستبطن الذى يطور الكائن ويهيئ أعضائه لوظائفها التى خلقت لها ، وليست الوظيفة تخلق العضو كما كان يزعم ، وبديهي أن عدم استعمال العضو يضعفه ويوقف نموه ، وهذا ما أدخل الشبه على (دارون) فى رأيه الذى يقول فيه : ان الوظيفة تخلق العضو ، كما يحصل به التمثيل والاطراح والوراثة الخلقية والخلقية والتكيف بحسب ظروف البيئة ، وهو (نفسه المبدأ الحى) الذى يوزع الخلايا الأولية فى انقساماتها ، ويعين مراتبها فى جسم الكائن ، فيجعل من بعضها دما ، ومن بعضها عظما وغضروفا وشعرا ، ويجعل من بعضها الآخر أليافا وأربطة وبشرة ، ومن الدم كرات بيضاء وأخرى حمراء ، ثم نخاعا ومخا وعصبا .

وأخيرا هو الذى يهيئ العضو الى وظيفته مع أننا لو عددنا الخلية الحية مجرد خلية آلية مادية (كما يزعم الدرونيون وأشياهم) ، وفرضنا أن ليس فيها من عوامل الحيوية سوى عناصر المادة كالأزوت ، والكربون ، والهيدروجين ، والأكسجين . والكبريت الخ - فانها فى هذه الحالة تنمو ، ولكن لاتنقسم الا الى خلايا تماثلها تماما ، كما يحدث فى المتبلورات والحماير وغيرها . فما الذى ياترى يكيف وينوع الخلية الحية ويوجد التغير بينها بما تستلزمه صوالج الكائن الحى ؟ ومن ذا الذى يحول العناصر المادية المستمدة من الوسط الى أعضاء وحواس متنوعة الأغراض متعددة الوظائف سوى ذلك المبدأ الحيوى نفسه ، ذلك الذى

يبدو كأنه يعقل ما يفعل ، ويعمل دائما لنهاية منشودة ، ويرقى الكائن
عن قصد سابق وغرض لاحق ؟

ولو كانت العبرة بمجرد التنازع بغية بقاء الأصلح والأقوى ما
وجدت البعوضة الضعيفة بجانب الفيل والأسد كما قدمنا منذ أقدم
عصور التاريخ الطبيعي الى الآن !

والدليل على وجود القصد في الطبيعة وأن التطور يحدث عن
وعى وإرادة عاقلة مدبرة أن (دارون) نفسه لما وصل الى الكلام عن
تركيب العين في الكائن الحي اعترف بقدره الخالق علنا ، وبأنه صنع
العين في الحيوان بقصد بارع ، ولأجل غاية سامية !

ثم نراه في غير هذا الموضع يحتج بالأعضاء أو الأطراف الضامرة
في الحيوان ، ليرجع تأصيل الكائن الى الوراء ، أو يعلل وجوده وتطوره
معا بضرورة عمياء لا قصد لها مع أن العين قد تضمحل هي الأخرى في
بعض الحيوانات التي تسكن الكهوف . فعلى (دارون) في مثل هذا
المقام أيضا أن يمجّد الخالق المبدع الكامل كما مجده في خلق العين ،
لأنه زود الكائن وسلحه بأعضائه وأسلحته كاملة ، وجعله مستعدا
للمعيشة في كل بيئة وفي كل ظرف ، سواء احتاج الحيوان لاستعمال
تلك الأعضاء فتتمو ، أو لم يحتج لاستعمالها فتضمحل . وهذا أمر
لا يخرج نظام الكائنات عن القصد ، ولا يدل الا على كمال الصانع في
صنعه وأنه جعل من مخلوقاته كائنات تصلح أعضاؤها لكل بيئة وكل
زمان !

ومهما يكن من أمر فالأعضاء الزائدة والحلقات التي يزعم (دارون)
أنها مفقودة ، وهي مفقودة من أمد يمتد في أعماق التاريخ الماضي ،
وستظل مفقودة في أعماق المستقبل أيضا ، أقول : انه لا هذا ولا ذاك
ولا مجرد تنازع البقاء تقوم كلها دليلا كافيا على اشتقاق الأنواع بعضها
من بعض ، وانما المرجح والمشاهد خلال التاريخ الطبيعي كله منذ عرفه
الانسان الى الآن هو أن أفراد كل نوع تتحول وتتشكل وتتطور بكميات
عدة في أصنافها طلبا للتكامل والترقى ، ولكنها لاتعدو نطاق النوع ،
ولم يقتحم فرد منها نطاق نوع آخر ولا مرة واحدة منذ أقدم العصور
الى الآن ، ولم يثبت ذلك لا في علم الأحافير ولا في علم التشريح
المقابل .

وقد نسق الله الممالك الطبيعية الثلاث - الجماد والنبات والحيوان
وضمنه الانسان بهيكله وغرائزه - منذ أبرزها تنسيقا تنزيا في البدء

(بالمبدأ الحي) ثم تصاعديا بالتطور ، وصنّفها الى أجناس وأنواع وأصناف ووحدات ، ثم جعل الوحدات تتطور تصاعديا عن قصد وغاية ، وجعل نظامها طبقات بعضها أعلى من بعض ، وأنواعا متشابهة متوحدة في جملتها لتدل على توحيد مصدرها (نشاط صفات الله) الذي وسماها بميسم وحدته ، وان تغايرت أجناسا وأنواعا وفصائل ، واستقل كل نوع في محيطه عن الآخر ، ثم يسر كل كائن للغاية التي ينشدها وينزع اليها في وجوده عن طريق المبدأ الحي الذي هو صفة الله وزودها بالخلق بسائر الكفايات المعقولة لوظيفتها الحيوية في الوجود .

وأما من جهة الاعتراف بوجود قانون التطور والترقي بصفة عامة، وبصرف النظر عن مذهب (دارون) وغيره ممن تكلموا في التاريخ الطبيعي ك (لينوس) (١) و (لامارك) (٢) و (كوفيه) (٣) معاصر (دارون) وغير أولئك من قدماء العرب كابن مسكويه (٤) وابن سينا - فلا ننكر أن قانون التطور والترقي هذا قانون عام ، بل هو أكثر قوانين الطبيعة شمولاً . ولا يسع كل من له عقل أو علم أن ينكر تطور الكائنات وترقيها لأنه أمر واقع مشاهد ، وعلى الأخص في الكائنات الحية ، وعلى أخص النصوص في النوع الانساني ، وانما الذي نرفضه وننكره هو ارجاع وجود ذلك القانون الأعظم المبصر لمجرد الضرورة العمياء أو الصدفة الطارئة ، ثم عزو سائر الخصائص المطورة للكائنات الى الفاظ جوفاء وان كانت رنانة طنانة : كالانتخاب الطبيعي وبقاء الأصلح ، وفناء الأضعف وغير ذلك ، مع أن الضعيف والقوى في الحيوان والمريض والصحيح والأبله والذكي في الانسان والطحلب والنجم والبلوط والسنديان في النبات - كلها كائنات تعيش في محيط الطبيعة جنباً الى جنب مترامية ومبوبة أجناسا وأنواعا وأصنافا وفصائل الخ ، وظلت كذلك في كل العصور والدهور وخصوصا بعد أن استقرت الكرة الأرضية على الاعتدال في الجو والمناخ ، وبعد ما بدأت الكائنات الحية المعروفة لنا الآن تدب على ظهرها .

(١) لينوس : من علماء المواليد سويدي الأصل اشتهر بكتابه (نظام الطبيعة) - ١٧٠٧ -
١٧٧٨ .

(٢) لامارك : فيلسوف فرنسي - ١٧٤٤ - ١٨٢٩ - وهو من علماء النبات والحيوان (المواليد) .

(٣) كوفيه : فرنسي ، وضع نظاما لتصنيف الحيوان ، وابتدع علم تشريح المقابلة - (١٧٦١ -
١٨٣٢) .

(٤) ابن مسكويه : فيلسوف وطبيب ومؤرخ عربي عمر طويلا ، وتوفي في عام ١٠٣٠ م .

هذا وأما من جهة المذهب الدروني فسنناقشه بطريقة أوسع
وفي المجال المناسب من كتابنا (الطبيعة والحياة) وهو الكتاب الذي
سيلى هذا ان شاء الله .

وأما رأينا فى ترقى النوع الانسانى على الخصوص ذلك الكائن
وان كان يرى ظاهرا أنه قد وصل من جهة انتصاب قامته وبياض بشرته
وحسن سمته الى الغاية ، وبالأخص فى أصنافه العليا كالصنف (١)
السامى أو القوقازى ذى البشرة البيضاء - فاننا قد نسلم بهذا الترقى
وأن الانسان قد بلغ القمة من جهة ترقى هيكله البشرى الا أننا نعتقد
أن قانون التطور لا يشمل جسد الانسان فقط ، وانما هو يشمل
الانسان فى أكثر الأمر من الناحية الروحية وبعبارة أخرى : الناحية
النفسانية (مواطن تمرکز الحياة والادراك) فتطور الانسان وترقيه
سيكون نفسانيا فى الحاضر والمستقبل - وان فرضنا وصوله الى حد لا
يعدوه جسمانيا - ومعنى هذا أنه من المنتظر أن تترقى الانسانية فى
المستقبل الى آفاق لا يدركها حتى الانسان الحاضر ، لأن الترقى سنة
لا يمكن أن تبطل ، ولن تقف حتى تسامت صفات الانسان صفات
مبدعه مسامته معنوية - بصرف النظر عن ان سليل التطور والترقى
يتعرج أحيانا أو نعوقه السدود المادية أحيانا أخرى - وان كان من
المستحيل أن تصل الى درجة المطابقة أو المثلية لخصائص الخالق الأعظم
بحيث ان المخلوق يظل مخلوقا قاصرا مهما سما . والخالق سيظل خالقا
منزها مهما تشبه المخلوق بصفاته لأنه المبدع السرمدى .

وها قد رجعنا لتلك الصفات الالهية العليا وهى موضوع بحثنا .
من طريق ميسور ، وان كنا قد شغلنا عنه قليلا برأينا فى التطور
والترقى ومناقشة المذهب الدروني الذى يستند على مذهب الضرورة
والصدفة .

(١) عبرنا هنا بالصنف لأن التعبير بالجنس كقولنا الجنس الأبيض أو الجنس القوقازى أو
الجنس الأصفر - من قبيل الخطأ المشهور ، والصواب أن كلمة جنس تطلق على عموم
الحيوان ويمده النوع كالنوع الانسانى ثم يليه الصنف كالصنف الأبيض أو الأسود الخ .

الفصل الخامس

كيف تألفت قصة الوجود ؟

وتعقبيا على كلامنا الأول نقول :

بما أن الذات الالهية الواجبة الوجود كانت منذ الأزل ولا تزال الى الأبد حية عالمة مريدة قادرة بالفعل اقتضى ذلك ارادة الابداع . بسبب ميل كل صفة لابراز أثرها ، وميل كل أثر للرجوع الى الصفة التي هي أصله ، وتلازم الصفات لموصوفها وهو الذات لوجود العلاقة التلازمية بينهما ، وبعبارة أخرى : ميل الكائنات بأسرها الى المبدأ الكامل الذى عنه يزغت ولزم عنه وجودها .

وتكون الحقيقة كما رأيت مما قدمناه أن الفعل الالهى الفعال المثير للنشاط والذى به تكونت الكائنات المنفعلة عن صفات المبدع الأعظم يبرز عن خصائص الذات المطلق ، كما يصدر الفعل الارادى المعنوى عن ذات كل فاعل حتى بأن يكون الفعل فى مبدئه أمرا باطنيا معقولا وبعبارة أخرى : أمرا ذاتيا روحيا ، ثم يتدرج حتى يصير نشاطا لطاقة وحركة وسرعة ما لها أثر شئى فى الخارج .

وتكون الكائنات على هذا القياس قد برزت عن علتها الأولى على أبسط ما يتصور العقل من الحالات المعنوية الادراكية ، لأنها صدرت عن خصائص روحية محضة ، وقد رأيت أن أول نشاط فى الوجود حدث عنه التكون والتشويؤ كان نشاطا نورانيا محضاً يتناسب مع الدور المعنوى الذى بزغ عنه ، وأول حركة حدثت فى الكائنات هى حركة الطاقة الذرية الخفية التى لا تلمس ولا تحس ، مع أنها تمثل فى باطنها عالما كونيا دقيقا لا يبصر وان كان موجودا وعلى أنه يمثل تماما بنواته وكهباربه أى شمس من الشموس العظمى التى لها نواة مركزية وسيارات تتبعها وعليه وبه (الجوهر الفرد الذرى) قام ظهور عالم الأشياء الواقعية، كما أسلفنا آنفا ، ومنها الشموس والمجرات والسديميات ، وذلك عن طريق العناصر التى يحدثها بمختلف تصرفاته ، والطاقة التى تحدثها حركته وبسرعة تلك الحركة .

هذا وقد وجب علينا لدقة الموضوع أن نوضح لك مع بعض

التفصيل كيف قامت قصة الوجود ، واذن فلنرجع بك الى العالم النوراني اللطيف الذى تكلمنا عنه منذ أمد قريب فى فصل سابق .

وَأنت تعلم يقينا أننا نبصر كائنات الطبيعة المحسنة بالنور ، وقلنا فى أكثر من موضع ان النور هو المسكون أيضا بنشاطه لشيئية الأشياء التى نراها به ، فإذا أردت أن تتحقق ذلك بنفسك فاجلس فى غرفة مظلمة لا ينفذ اليها النور الا من كوة ضيقة تكون قبالة الشمس ، واجعل بيدك منشورا زجاجيا مثلث الأضلاع ، وصوبه مركزا تحت أشعة الشمس الواصلة اليك من الكوة ، ثم انظر الى ما ينعكس على المنشور الزجاجي وما يتفرق عنه من أشعة ، فبعد ما يخترق النور الأبيض (نور الشمس) ترى أن ذلك النور قد انحل الى أطيفاه السبعة (١) .

ثم اعلم أن هذه الأطياف المنظورة تخفى وراءها فيما فوق البنفسجي وما تحت الأحمر أضواء اشعاعات متعددة غير منظورة . فماذا ترى وراء النور الطيفي الذى تبصره ؟ انك يقينا لا ترى شيئا ببصرك ولا تلمس شيئا بيدك ، وانما تعلم عن طريق الخبرة العلمية فقط أن ثمة اشعاعات خفية متعددة تدركها ولكن لا تراها وهى فى جملتها عوامل التكوين لكونك الطبيعي وما فيه من أرض وسماء فلكية بكوكباتها وشموسها التى منها شمسنا المكونة لكرتنا الأرضية كاجدى سياراتها ومنها الأشعة اللاسلكية وأشعة الحرارة ، والأشعة الكيميائية ، والأشعة السينية ، والاشعاعات الثلاثة للراديو ، والأشعة الكونية المطلقة ، وكلها اشعاعات خفية غير ظاهرة تسترها الألوان السبعة بأطيافها المرئية ، مع العلم أنه عن تلك الاشعاعات الخفية وعمما تكونه من جواهر فردية وعناصر اكتسبت سائر الاجرام والعوالم كينونتها وشميئيتها المادية الواقعية .

فهل تدري أن ذلك النور الذى لا يرى ونور ادراكك الذى لا يرى أيضا يتقابلان متضايفين فى حقيقة واحدة ، هى النور النشاطي الأول البازغ عن صفات الله وخصائصه ؟

فإذا كنت لا تدري ذلك فاسمع ولتعه :

ألا ترى انسجاما مدهشا فى أنك ترى الأشياء ، فتدرك صورها وكيفياتها وصفاتها عن طريق حواسك التى تحملها الى أطراف أعصابك

(١) الأطياف او الأضواء السبعة المذكورة التى يتكون عنها نور النهار الأبيض تكون تصاعديا من الأشعة الحمراء ، وفوقها البرتقالية فالصفراء ، فالخضراء فالزرقاء فالنيلية فالبنفسجية .

المتصلة بتلك الحواس ، ومن ثم تحمل الى ذهنك الذى يجردها من ذبذباتها بالادراك الحسى الذى يستوعب أحاسيسها ، ثم يحيلها الى مجرد مفاهيم عقلية ، وبعبارة أخرى مدركات فكرية معنوية محضه مهيأة للعقل . كموضوع لمباحثه العقلية المنطقية ؟ وهل تدرى أنه ماتم ذلك الانسجام والتوحد الا لأن النور الذى تكونت عنه الأشياء المحسنة والذى به أيضا نبصرها هو والادراك الذى ندرك به دلالات تلك الأشياء ومفهوماتها العامة - يتوحدان معا فى نشاط أو نور أيضا هو نور صفات واجب الوجود (الله) ؟ الله الذى خلق على ذاتك وعلى الشيء المحس جميعا أنوارا وأضواء وأطيافا بازغة عن نوره ليتقوم بها وجودك ووجود كل شيء ، وذلك النور الالهى - وان كان أدق وأخفى من نور الفكر ومن نور الطبيعة (الاشعاعات الخفية) - وأضح وضوح الشمس لأولى الألباب والبصائر . أو هو كما يقول الشاعر (جوتيه) (١) : « هذا هو السر الجلى » ويقصد بذلك أفعال الله الخفية عن الإبصار وان كانت واضحة للبصائر .

ومفهوم ماقدما أن شيئية الأشياء وحوادث الطبيعة وصفات كائناتها والنور الذى نبصرها به أيضا وكذا النور الخفى الذى تكونت عنه وكذلك نور الفكر - كانت كلها نورا الهيا ، وبعبارة أخرى نشاط قدرة وعى الهيين ، وذلك النور متناغم مع الفكر الذى ندرك به شيئية الأشياء طبعاً ، لان مصدرهما واحد كما بينا .

فاذا أردت أن تتحقق ذلك بنفسك وكيف أن الشيء المنظور يتحول الى غير المنظور ويصبح هو والفكر والروح فى الحفاء سواسية - فخذ جرماً جامداً من الثلج - وهو طبعاً جسم متشياً - وعرضه لحرارة ضعيفة ، فيتحول الى مادة سائلة هي الماء طبعاً ، فاذا زادت الحرارة الى درجة الغليان يصبح الماء بخاراً ، فاذا صارت الحرارة شديدة جداً يصير الماء غازاً ، فاذا مر فى الماء تيار كهربى . انحل الى عنصريه (الاكسجين والايروجينى) ، وبذا نكون قد وصلنا الى منطقة العناصر . بعد ان تخطينا حدود المادة المتشعبة ، بل نكون على وشك أن نجاوز العالم المحس المتشبيء قاطبة الى العالم الذرى الذى لا ينظر ولا يحس قاطبة وانما الذى ينظر ويحس منه أطياف اشعاعاته فقط حيث ان عالم العناصر هو العالم البرزخى الذى يفصل بين المادة والقوة . وبعبارة أخرى: بين الجرم والنور، فاذا تخطينا عالم العناصر ولجنا مباشرة عالم الجوهر الفرد الذرى ، تكون

(١) جوتيه هو أشهر اللسان ولد فى فرانكفورت ، وكان كاتباً وعالماً متضلماً -

(١٧٤٩ - ١٨٣٣ م) .

المادة التي كنا نحسها ونلمسها ونرى شيئيتها قد صارت حينئذ كما متحركا برز عن الطاقة الذرية وجودا واليها صيرورة ، لأننا اذا أرجعنا العناصر الى أصلها رجعت الى أولها ومؤسسها وهو الماء أو بالأحرى مولده وهو الهيدروجين ، لأن الماء يتركب من الهيدروجين وهو العنصر الأول ، والأكسجين وهو العنصر الثاني ، وهناك نرى نواة الكون الجوهرية ، وبعبارة أخرى : نواة الذرة الموجبة وكهاربها السالبة تلك التي قام على طاقتها وسرعة حركتها كل كائن متشبيء ذى واقعية فى عالم الطبيعة بأسره ، فماذا وراء الذرة ياترى ؟

صوب الى نواة الذرة كذيفة كهربية ذات شحنة ايجابية قوية ، وأطلقها عليها فتتبدد النواة وتصير اشعاعا ونورا أو قل خفية ، ولا تظن أنه يوجد فرق بين النور والقوة الا فى الألفاظ ، لأن الطاقة يستوى فيها أن تكون اشعاعا أو حركة أو حرارة أو مغنطيسا أو كهربيا . او غير ذلك ، ولا فرق أيضا بين الحرارة والنور المنظور والنور غير المنظور الا فى طول الموجات أو قصرها . فاذا قصرت الموجة وزادت السرعة أصبح ذلك هو النور المنظور وما قد علمت الطريقة التي بها يمكن تحويل المادة المتشيئة المحسنة الى طاقة مشعة وبالعكس .

وعلى هذا قس كل جرم مادى جامدا كان أو سائلا أو غازا ، وبعبارة أخرى : كل متشبيء منظور محس .

هذا من جهة المادة ، والآن فلنتركها ولنطبق أسرار التحول على عالم أوسع مدى وأبعد غورا ، هو عالم الكائنات الحية ، لأنها تختلف فى خصائصها الحيوية عن خصائص المادة .

فخذ خلية حية ، وبدد نظامها التنسيقى فى النواة وهى موطن الحياة منها ، فتتبدد الحياة طبعاً !

اجمع أشلاء الخلية وأحرقها تصبح رمادا ، والرماد طبعاً هو جزيئات مادية أساسها الكربون ، ومن هنا ندخل فى عالم العناصر ، فإن شئت فحول العناصر الى ذراتها الجوهرية ثم حطم الذرة فانها تفقد طاقة واشعاعا نوريا ، وحينئذ لاترى فرقا كبيرا بين ما نسميه نورا خفيا أو قوة خفية ، أو ادراكا خفيا أو روحا خفيا ، وتكون الفروق فروقا فى الرتبة والعمق ، وتكون أيضا الفروق فى عالم الواقع بين المنظور وغير المنظور - فروقا نسبية محضة ، وما قد رجعنا الى النور المطلق الذى هو مجرد أثر لنشاط صفات الله مرة أخرى ، وكان الله ولا شىء ويبقى الله ولا شىء .

وقد علمت كيف ينشأ كيان المادة وكتلتها عن طاقة القوة ، وبعبارة عن طاقة نورية ، ثم تنحل أو تشع الى طاقة نورية أيضا ، فان رمت أن تعلم بطريقة أوسع وأوضح كيف تتكون الأشياء الطبيعية من النور فى واقع الطبيعة وفى محيطها ، وكيف يتناول ادراكنا الحسى أحاسيسها ، فيوصلها كمجرد معانٍ لادراكنا العقلى - فاسمع أحدثك عن ذلك بطريقة أوسع :

الفصل السادس

كيف يتناول الإدراك الحسى أحاسيس الأشياء

من المعلوم أن للإنسان حواس خمساً هى : البصر وهو أعمقها واللمس وهو أوسطها ، ثم السمع ، فالشم ، فالذوق ، وعضوا البصر كما لا يخفى هما العينان بما لهما من شبكية وعدسية وأعصاب وما الى ذلك وبالعينين ندرك الضوء والألوان ، وصور الأشياء والكيفيات التى هى عليها .

وعضوا السمع طبعا الأذنان بعصبهما السمعى ، وما ركب فى الأذن الوسطى من غشاء طبل ، وبالعشاء الطبل والعصب السمعى يدرك حسنو السمعى الاهتزازات الصوتية .

وأما الذوق فعضوه اللسان ، وما ركب فى غشائه المخاطى من عصب دقيق حساس ، وبه نتذوق الطعوم حلوها ومرها الخ .

وأما الشم فعضوه الأنف ، ويحصل شمنا للروائح بالغشاء المخاطى الذى فى الحفر الأنفية ، وفيه العصب الشمى فتتساقط وتتداعى عليه بالهواء الذرات التى تبعثها المشمومات فى الجو فيتذوقها شما .

وأما اللمس فان للاحساس به فريعات عصبية دقيقة عدة خاصة بالاحساس اللمسى ومنتشرة على سطح الجسم كله ، وبالأخص باطن اليدين وأطراف الأصابع وبذلك الأعصاب الدقيقة ندرك الحرارة والرطوبة والصلابة والرخاوة وغير ذلك .

والعامل المميز لما تأتينا به الحواس عن العالم الخارجى هو الإدراك الحسى المائل فى أذهاننا ، ومن هذا تعلم أن أحاسيس الحواس أعني

وظيفة الاحساس يقوم بها مجموعنا العصبى الذى يتأثر بأحاسيس الأشياء وذبذباتها ، ثم يحملها الى المخ وهناك الذهن ، فيقوم الذهن بتحويلها الى مدركات عقلية . بالحس المشترك ، وبعبارة أخرى بادراكنا الحسى .

والمجموع العصبى هو المخ والمخيخ ، والنخاع الشوكى أو النخاع المستطيل ، والعصب السمبثاوى ، ثم بقية فروع الأعصاب الدقيقة ، والأعصاب تبرز من أسفل الدماغ أى من النخاع الشوكى ، وتنتشر فى جميع أجزاء الجسم ، ومن وظائفها ما هو للحركة ، وما هو للحس ، والحركة معا .

أما وقد شرحنا لك كيف تتفرع ناقلات الاحساس الى الذهن وهى الأعصاب فلنحدثك عن الأحاسيس التى ندركها عن الأشياء وكيف تصل الى عقولنا :

أما الروائح فهى جزيئات أو هباءات من مادة الشيء المشموم تنطلق متطايرة فى الفضاء الخارجى حتى تصل الى فتحتى الأنف ، فتتصل بنتوءات عصبية فى غشائه المخاطى ، فتتأثر بها، وتحمل ذلك الاحساس الى المخ ، وبذلك تتم عملية النسم ، وأما الشيء المشموم فانه بتطاير هباءاته يتحلل شيئا فشيئا تحللا بطيئا حتى يتلاشى .

وأما حاسة الذوق فانها خاصة باللسان كما قدمنا ، وتحصل بتفاعل جزيئات الشيء المذاق التى تنتشر على اللسان مع الغدد اللعابية ، فيتأثر بها العصب الذوقى ، وينقل الى المخ كيفية احساسه بالذوق .

وأما حاسة اللمس فهى كما تقدم منتشرة فى سائر أجزاء الجسم بفريعات الأعصاب التى يتكون عنها احساسنا بالشيء الذى نلمسه ، ثم يتحول ذلك الاحساس الى المخ الذى يدرك نوع الشيء الملموس .

أما الأصوات فهى ذبذبات أو اهتزازات تؤثر على غشاء الأذن الوسطى بتموجاتها الصوتية ، فيتأثر بها العصب السمعى الذى ينقلها الى المخ . فيحولها الذهن الى مدلولاتها ومفاهيمها ، فيفهم : هل هى ناشئة عن صوت موسيقى محبب أو عن صوت مزعج مكروه ؟

ثم اعلم ان متوسط اهتزازات الصوت المسموع لنا هو بين (٥١٧) اهتزازة فى الثانية وبين (١٠٣٤) اهتزازة تقريبا ، فاذا بلغت الاهتزازات أكثر من ذلك تعود الأذن لا تطيقها . واذا قلت عن المتوسط

فهى لا تسمعها ، فإذا زادت أكثر وبلغت (٣٢٧٦٨) اهتزازة فى الثانية نعود لانسمعها أيضا ، لأن الصوت يكون حينئذ قد تحول الى كهربا أو اشعاعات نورية أو حرارية ، وذلك بحسب سرعة تلك الاشعاعات ، وزيادة أو نقص اهتزازاتها ، وطول أو قصر موجاتها • وأطول الموجات ما هو تحت الأحمر من الطيف الشمسى وأقصرها ما هو فوق البنفسجى ، وما قد رأيت الصوت يتحول الى كهربا وبعبارة الى النور •

وأما البصر وهو أعظم الحواس وأشملها تأتريا فإنه يرى الأشياء بحسب اهتزازات النور فى البيئة المتوسطة بين الرائى والمرئى ، وذلك يتم بأن يحدث فى المحيط ذبذبات ضوئية متدافعة متأثرة بذبذبات الأشياء نفسها بالأطيف الضوئية التى تنكسر وتنعكس على الأشياء كما قدمنا ، فتؤثر على شبكية العين ، ومن ثم على العصب البصرى الذى يحمل أطيف صورها وألوانها وأحجامها - ان خطأ أو صوابا - الى الذهن ، وبعبارة أخرى : الى الادراك الحسى الذى يكيّف المرئى ، ويحول صورته المحسنة الى ادراك ذهنى عقلى ، فيدرك العقل حينئذ مفهوم المرئى ، وهنا تعلم أن مرئيات الأشياء لا تدخل الى الذهن كذبذبات كما صدرت عن أطيف أشياءها ، وإنما تدخل إليه كمعان ادراكية مجردة ، ويجب أن تعلم أيضا أن أفكارنا ليست هى أقراوات للمخ كما يزعم مغالطو الماديين •

وليس بخاف عليك أن النور الشمسى الابيض الذى نبصر به الأشياء إنما هو فى الحقيقة مركب من ألوان مختلفة هى أطيف النور السبعة التى تبدو لنا ظاهرة فى قوس قزح أو فى منشور التحليل الطيفى وهو البنفسجى والنيلى والأزرق والأخضر والأصفر والبرتقالى والأحمر ، وهى تتحرك حركات سريعة فى موجات تختلف أطوالها ما بين (٦٥٨) جزءا من مليون من المليمتر للأحمر و (٤٨٦) للبنفسجى ، وبعبارة أخرى يبلغ طولها نحو جزء من (٢٥٠٠٠) جزء من البوصة للأحمر ، ونحو نصف ذلك للبنفسجى ، وتحت الأحمر اشعاعات عدة لاتتناولها حواسنا أبدا •

وللأشياء التى نبصرها ألوان متكيفة طبعا بتلك الألوان المنعكسة عليها والمرتدة الى أعيننا (ألوان الطيف الشمسى) ، بل قل : ان العناصر التى تتركب منها تلك الأشياء لها أطيف أيضا لا نحسها ، وإنما تحسها الألواح الحساسة ألتوغرافية • والعين نفسها بعدستها الالامة للأشعة وعصبها البصرى لا تعطينا عن الشئ المرئى الا مجرد ذبذبات لأطيف نورية : تحدثها الألوان والصور ، فبأى شئ ياترى نميز فروق اللون الأحمر ونعين دلالاته الحقيقية فى الوردة الحمراء الجميلة التى تسر النفوس ،

وفي لون شارة الخطر أو الدم الأحمر الذي يزعجنا، مع العلم بأن الدم والورد يستويان في اللون؟ فيماذا ياترى نميز ما يسرنا ويلدنا مما يخيفنا ويزعجنا واللون واحد الا في الذهن المعنوى حالة أن العين لا ترى الا مجرد اللون واللون فقط ؟ لاشك ان محل التمييز ومصححه هو الادراك العقلي .

ويفهم من هذا - وهو الواقع - أن النور الادراكي انما هو أمر عقلي، ولا يمكنك بأية حال وأنت تعقل أن تقول ان التمييز بين اللون المحبب واللون البغيض أو المخيف ينشأ أيضا عن تأثير تلك الذبذبات الآتية للعين عن أحاسيس الأشياء أو عن العين نفسها مع عصبها البصرى ، لأن التمييز ادراك عقلي مجرد ، والسرور والحب والبغض والخوف عواطف وجدانية معنوية مجردة أيضا . وأما ذبذبات الضوء فهى مجرد اهتزازات وكيفيات تؤثر في البصر من حيث الرؤية ، وفي الأشياء من حيث أوضاعها وتلونها بالالوان الناشئة عن انحلال الاطياف الضوئية . وهذا كله لا يمنع أن يكون ادراك دلالتها ومفهوماتها في الذهن أمرا عقليا ادراكيا محضا ، لأن الفهم والشعور وما الى ذلك كلها أمور معنوية ، ولا يمكن أى انسان ومعه عقله أن يقول انها هى الأخرى ذبذبات أو ذرات أو أفرزات الخ حتى لو كانت خلايا المنخ تهتز أو تكون هى أيضا مجرد اهتزازات ، وسنبرهن على ذلك ان شاء الله فى مجال آخر وفى كلامنا عن (النفس والمعرفة) .

وبما أن لكل عنصر من العناصر طيفا مرثيا مخصوصا يتميز بلون شعاعه وأن أغلب العناصر الا القليل منها لايرى الا طيفه . والمادة كما لا يخفى مركبة من تلك العناصر التى تكونها الجواهر الفردة بالطاقة الحادثة عنها والتى لا ترى أيضا ، وبما أن الكل قوة أو نور والنور والقوة لا نراها رؤية عين وانما ندركهما ادراكا مجردا فيمكنك أن تفهم من كل ذلك كيف ينسجم النور المشئ الذى يتكون عنه الكون والنور الفكرى ؟ وكيف يتناغمان ؟ وأيضا كيف أن وراء هذه الأطياف اثرتية وكذلك الاشياء المحسنة اشعاعات عدة غير مرئية هى التى تؤسس الاشياء وتؤثلها كالاشعاعات الخفية التى ذكرناها وعلى الاخص الاشعة الكونية المطلقة .

ثم اعلم أن متوسط طول موجات الضوء المرئى يبلغ (٥٥٨) جزءا من الألف من المليمتر ، فاذا تخطت اللون البنفسجى قسرا عادت أشعة خفية بموجة طولها (٤٨٦) جزءا من الألف من المليمتر . واذا تخطت اللون الأحمر الذى طول موجاته (٦٥٨) جزءا من الألف من المليمترات صارت أشعة حرارية . وكذلك يتحول النور المرئى الى الصوت ، والصوت يتحول الى نور . والنور والصوت يتحولان الى طاقة أو إشعاع . والطاقة

الى كهربا أو مغنطيس أو أشعة كهتريسية أو حرارة أو عناصر أو مادة جامدة أو سائلة أو غازية ، ومن ثم تتشع المادة الى اشعاعات ظاهرة أو خفية ، كما يحصل فى الراديوم باشعاعاته الثلاثة مثلا (الفا وبيتا وجما) وفى غيره من الدقائق البسيطة أو المركبة والأجسام المشعة وغير المشعة وكلها وحدات كونية أساسها النور الاشعاعى وما اليه .

وما أنتذا ترى بعينى رأسك وبأدراكك الحسى والعقلى أيضا أن المادة فى كل كيانها وكتلتها وشيئيتها وراقعيتها ان هي الا مجرد حالة عابرة بين طاقة تركيبها وطاقة تحلها وتحولها وتشعها ، فترجعها الى أصلها قوة أو نورا أو اشعاعا أو أطيانا لأكثر ولا أقل من حيث ان الوحدة الرئيسية لكل تكون مادي هي الطاقة الذرية التى تنشأ عن اختلاف عدد نويات وكهارب الجوهف الفرد الذرى وعن ألفة الكهارب مع النواة المركزية واندماجها بها أو افلاتها منها . وتبدأ وحدة العناصر عن الجواهر المفردة الذرية بأولها وأصلها الذى تطورت كلها عنه . وهو مولد الماء (الهيدروجين) الذى يتركب من نواة واحدة موجبة وكهرب واحد سلبى .

وهكذا يتصاعد جدول العناصر فى العمد من الرقم (١) (الهيدروجين) الى الرقم (٩٢) (الأورانيوم) الذى يتطور بدوره الى اشعاع أو نور كذلك . ويمثل هذا يتحول الراديوم والثورانيوم وما اليهما الى اشعاعات وذلك كله يقوم دليلا واضحا لا مربة فيه على فناء المادة وعلى أن لا وجود ذاتى لها .

وتختلف عناصر المادة باختلاف عدد الكهارب أو الكهبربات السالبة فى الجو المحيط بالنويات وبدرجات سرعتها ، وتلك الفروق التى تراها بسيطة انما هي السبب الأول فى تحول العناصر ، وهذا دليل أيضا على أنها قد اشتقت كلها عن مصدر واحد هو الهيدروجين .

فاذا فهمت ذلك علمت أن الجوهف الفرد الذرى بموجبه وسالبه ان هو الا نبضات من النور ينبض بها قلب الوجود ، وأنها مجرد نشاط متوحد لفاعلية مطلقة كامنة فى خصائص الكون ومستمدة من نشاط الصفات الالهية .

وتكون قد علمت كذلك أننا ندرك الأشياء الخارجية بوساطة واحدة وواحدة فقط هي النور ، وهذا طبعا هو الواقع ، لأنه اذا عدم النور عدم ادراكنا للأشياء ، بل ويعلم وجودها أيضا : فالكائنات المتشائمة . بالنور توجد ، وبالنور ترى ، وبالنور تدرك .

فان اشتركت في ادراكنا للأشياء مع النور - الحواس كالبصر والسمع واللمس والشم والذوق فان كل منظور أو مسموع أو ملموس أو مشموم أو مذوق أقول : ان كل هذه الأشياء المحسنة ومنها حواسنا أيضا . ترجع الى حركات وذبذبات تنتهي في أعرق تحليلها الى النور الذى به تكونت الطاقة النورية .

وبسرعة النور تقاس سرعة كل حركة وسرعة النور هي (١٨٦٣٠٠)

ميل فى الثانية .

هذا من جهة عالم الأشياء ، وأما من جهة عالم الذات وبعبارة عالم الادراك العقل والادراك الحسى ، والارادة ، والوجدان الخ مما يجمعه لفظ الوعى أو الشعور فان ذلك كله نور أيضا وان كان نورا معنويا مغايرا للنور المرئى درجة وسموا . والا فبماذا تنعت نور الفكر ؟ وبماذا تسميه ؟ أفيمكن أن تسميه ظلما مثلا أو شيئا ماديا ؟ كيف ذلك ونور الادراك أجدر وأولى باسم النور من كل شيء عداه مما يصح أن يطلق عليه مثل هذا الاسم ؟ وطبعا لاشك أننا مرغمون على أن نعطيه اسم النور .

وبذا تكون النتيجة أن النور الخفى الممثل فى الذرة والطاقة ، والذى به تكونت الأشياء والعناصر وأيضا النور الذى نبصر به المرئيات ، وكذلك النور الادراكى المائل فى ذواتنا ، والذى به نعقل وندرك وجود الأشياء ووجود ذواتنا المدركة فى وقت واحد - هو ذلك النشاط القدير ، والوعى الفائق الذى لا تملكه ذواتنا ، ولا تملكه الأشياء كصفات تلقائية لها . وانما هو نور الهى استعاره الوجود من خصائص مبدعة .

الفصل السابع

الله نور الوجود ومنوره

والنور هو النور على أية حال سواء كان باطنيا أو كونيا ظاهريا ، فالنور الكونى الظاهرى هو القوة المشيئة للأشياء ، والنور الباطنى هو الادراك الذى به ندرك وجودها ، ومن ثمة ندرك وجود مبدعها ومبدعنا . وتكون خلاصة القول ان ذلك النور بناحيته. الادراكية والحسية هو مجرد نشاط لتلك الصفات والخصائص الالهية العليا .

وبما أن الفرق بين النور المرئى وغير المرئى هو مجرد طول الاشعاعات

أو قصرها ، وأن الفرق بين الصوت المسموع لآذاننا وغير المسموع انما هو فرق في عدد الذبذبات وفي سرعتها ، وبما أن درجات النور تختلف خفاء أو ظهورا بحسب سرعة الحركة أو بطئها والطول في الموجات أو القصر - فلا تعجب ان اذا قلنا لك : ان النور المرئى وغير المرئى ومعهما نور الادراك تنشأ جميعا من نور أكثر خفاء ، هو النور المعجب المعجز للعلم وللفلسفة معا ألا وهو النور الالهى الأول الناشئ عن صفات المبدع الأعظم ، وبذلك تعلم يقينا أن الله نور السموات والأرض ومنورها بما بقدرته ، وبنشاط صفاته السرمدية .

ويكون الوجود وجودا واحدا مطلقا له ظاهر متشبيء ، وباطن واع مدرك ، ويكو وجود ظاهره ووجود باطنه ظاهرتين امكانيتين . وجودهما لازم عن وجود علتها التى ليست سوى وجود الله ، وهو وجود ايجابى ثابت نشيط .

وقد بينا فيما تقدم أن للنور أنواعا متفاوتة ودرجات عدة ، أداها وأكثرها وأقربها اليها هو القوة العامة ، وبعبارة أخرى : القوة أو الاشعاع الطبيعى المرئى وغير المرئى ، وأوسطها نور الادراك الذى به نعقل وندرك فنفهم ، وأعلى الجميع رتبة وأسمائها وأشملها هو رتبة النور الالهى الأول أصل كل فاعلية وكل نشاط فى الوجود وهو نور صفات الخالق المبدع المقتدر .

ثم انه ينشأ عن التناسب والتجارب الحادتين بين نور الادراك ونور النشاط المتشبيء ، وبينهما وبين النور الالهى المطلق - عالم آخر من النور ، واسع الرحاب مديد النواحي هو عالم الخيال ، وهو عالم عجيب متصل بعالم الأشياء من جهة وعالم الادراك من جهة لأنه الخاصة المحافظة لصور المدركات فى ذهننا ، ولصور المحسوسات الواقعية التى تنداعى الى الذهن من العالم الخارجى . ولا تنس أن كل شيء محس انما كان خيالا قبل أن يبرز للحس والشهود ، ولذا كان عالم الخيال أثبت من عالم الحس وأعظم ، وليس الخيال هو الوهم وان عبر به عن الوهم أحيانا ، فالخيال تصور ما هو موجود أو يمكن وجوده ، والوهم تصور ما لا وجود له ولا يمكن وجوده ، وبعبارة هو تصور ما لا حقيقة له ، والخيال - وان رئى أنه أصل الأساطير - نبع النظريات الفلسفية أيضا ، ونبع الفن والمبتكرات الأدبية ، كما أنه أساس الفروض والنظريات العلمية والمخترعات الصناعية أيضا ، وبالجملة ان الكون بأسره كان خيالا قبل أن يبرز على مسرح الوجود ، وذلك هو الشأن نفسه فى كل اختراع عظيم ، أو صورة

مدهشة ، أو قطعة موسيقية فذة • أو بناء معمارى جليل ، ولا يكون الخيال الا عن واحد من شيئين : اما عن صورة معنوية ملهمة ، أو عن أصل طبيعى مائل فى الطبيعة وفى الذهن •

هذا ولنرجع الى ما كنا فيه من تأصيل حقائق الوجود فنقول :

ان سبب التنوع فى النور أو فى النشاط المشيىء ، أو فى العوالم والكائنات ، هو تنوع نشاط الصفات الالهية المتوحدة بالذات •

ومن النور المعنوى طبيعا ذلك النشاط البازغ فى ذاتنا • كالفكر والارادة والوجدان والالهام أو البصيرة ، ومنه ما يبدو فى بقية الكائنات من نظام وتنسيق وادراك مستبطن فيها كوعى عام منظم لوحداث الكائنات فى علاقتها ، ولذا كان العالم الكونى الطبيعى المائل لأعيننا بشيئته ولعقولنا بحقائقه المعقولة ، ولوجداننا بما فيه من نزوع متسام وخيال وفن يرى كأنه فى مجموعته وحدة تصدر عن ذات عاقلة متمتعة بوعى فائق من حيث ان سائر وحداته متكاملة متناغمة منسجمة تريك بتوحيدها وانسجامها كأنها فى مجموعها روح تشيىء ، أو كيان متشيىء يتسامى الى عالم الروح •

ولا تنس أن الأدلة الطبيعية (فى العلم) والعقلية (فى الفلسفة صحيحتها) واليقينية فى الدين جميعا • وبعبارة أخرى : ان الخبرتين الموضوعية والذاتية كليهما وما تؤديان اليه من نتائج - تبعث فى مجموعها على الاعتقاد اليقيني بأن العالم المنظور قدنشأ وتكون عن عالم خفى غير منظور •

ثم اعلم أن هذا التنوع والاستبطان والاستظهار ثم التوحد يحصل مثله فى ذاتك أنت كما يحصل فى مطلق الوجود • واليك مثلا يوضح ذلك ويبين كيف أن حقيقة الوجود تبدع ظاهره ابداعا ، ثم يعود اليها ذلك الظاهر كفرع ينزغ الى أصله ، أو كرمز يدل على معناه :

فأنت تعلم طبيعا أن كلامك الملفوظ المتشيىء فى الهواء الواصل معناه لذهن سامعك أمر له صفاته الذاتية والفعلية والشئئية فى وقت واحد ، لأن للكلام الفاظا هى هياكله الشئئية ، وله معان هى مفهوماته المعنوية ، وأن مبعثه هو الذهن قبل أن يكون مخرجه اللسان، ثم يتم دورته الشئئية بين المتكلم والسامع متموجا فى الهواء ، فيعود الى ذهن السامع بعد تجريده من الفاظه فى الذهن عن طريق الأذن ، وبذا يتحول الصوت

المسموع الى معنى مفهوم ، ومعنى هذا أن كلامنا المسموع المفهوم المعقول يبرز عن ذات المتكلم كوحدة معنوية ، ثم تتطور تلك الوحدات الى ألفاظ هي قوالها التي تجعل لها شيئية في الخارج .

وتعلم أيضا أن لذاتك خصائص وكفايات عدة بها تقتدر على الانشاء والابداع ، كما تقتدر على الفهم والتعقل ، وانك تنشئ من معاني ذاتك جملا وتعبيرات تحمل مفهوما أو مفاهيم عدة ، ثم انك تصيغ لها قوالب من الألفاظ تجعلها ظروفا لمعانيك التي أردت إبرازها ، فتنتقل ألفاظ الكلام وجمله المسموعة المفهومة متموجة في الهواء ، ولها شيئية وذبذبات في الخارج الى أن تتصل بأذن السامع فذهنه الذي يجردها من أغلفتها اللفظية فتصير الى فؤاده أو قل الى ذاته معاني معقولة كما كانت في ذاتك « باعتبار » أنك المتكلم :

ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

ولا معنى لذلك الا أن كلامك وكلامى وسائر ما نسميه كلاما ان هو الا مجرد نشاط كامن ، أو قدرة تتصف بها ذواتنا ، هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى ان لتلك الصفات فاعلية أو نشاطا متشينا ، نه واقعيته في الخارج ، وأننا نحديث تلك الواقعية وقتما نريد ، ولا فرق بين شيئية الأشياء جميعها ، وبين شيئية كلامنا الا في الكمية دون الكيفية ، والى هنا قد اجتمعت لك في عملية واحدة من عمليات ذاتك الحقائق الثلاث : الذات ، والصفة ، والفعل . وبعبارة أخرى : الذات التي أبدعت الكلام ، والصفة والمعنوية التي أبرزته بنشاطها ، والفاعلية التي جعلت له شيئية في الخارج كسائر الأشياء والحوادث الكونية ، ومن ثم أنك بمحض ارادة ذاتك ومجرد فاعلية صفاتك تخلق كلامك ومعانيه ، وتجعل منه أجراما محسبة في الخارج . ثم ان شئت جردته من شيئيته وأرجعته الى ذاتك كمعان مجردة ، أو نور فكري متصل بذاتك . وان مبدعاتك هذه (وهي معاني الكلام والفاظه) حينما بزغت عن ذاتك لم تنقصها شيئا ، وحين رجوعها الى ذاتك متجردة من شيئيتها لم تزد لها شيئا .

واذ قد علمت ذلك كله فاعلم أن هذا هو الشأن نفسه في صدور الكائنات عن نشاط خصائص مبدعها الأول وصفاته العليا ، ثم في تطورها وعودتها الى ذلك النشاط الالهي نفسه ، وكل الفرق بين النشاطين نشاط

صفاتك المقومة بوجود ذاتك ونشاط السبب الالهي الأول المقوم بوجود ذاته أقول : ان الفرق كل الفرق هو أن صفات الابداع والابداع في ذات الله بالأصالة تلقائية ، وفي ذاتك بالتبعية والاستعارة مكتسبة ، وقد بزغ النشاط الأول عن العالم الالهي ولم ينقصه شيئاً ، ثم يعود اليه ، ولا يكون قد زاده شيئاً . لأن العالم الالهي الوجودي المقوم لكل شيء لا يقومه في وجوده سوى ذات الله الذي هو « الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم » .

فهو الأول « باعتبار » أنه مبدأ كل شيء ، ولا أول له ولا شيء قبله ، وهو الآخر « باعتبار » أنه حقيقة كل شيء وعلته المقومة لوجوده وغايته التي يسعى ويرجع اليها .

والظاهر في كل شيء بقدرته وابداعه ونشاط خصائصه .

وهو الباطن « باعتبار » أنه الهوية المطلقة التي بسبب استبطانها في ذاتها وصفاتها ونشاط صفاتها - أظهرت وجود الكائنات كأثر واضح يدل عليها ويشير الى وجودها .

واذن فلا مناص من اعتراف العقل والقلب معاً والعلم أيضاً مع ما قدمنا من أدلة ثبوتية الدلالة مستمدة من صميم العقول يؤيده المنقول ولا يدفعه العلم أقول بفضيح العبارة وبأعظم ما في التعبير من قوة انه لا مناص للعلم والعقل والمعتقد الصحيح من الاعتراف بأن الله قد أوجد الوجود في مجموعته بفيض من النور الروحي النشط البازغ عن نشاط صفاته المقومة بذاته حيث لم يكن في الازل نور يناظر نوره ، ولا قوة تتعارض مع قدرته أو تتكافأ معها ، ولم يكن ثمة سوى ذاته وصفاته وأفعاله ، لامادة ولا هيولى ولا صورة ولا شيء من ذلك كان معه في الازل .

بيد أن نشاط صفات الله وبعبارة أخرى : الفاعلية الصادرة عن خصائصه هي المبدأ الذي صدرت عنه العوامل الرئيسية في ظهور ذلك العالم الامكاني عن عالم الذات الالهي الى عالم الموضوع الكوني وتلك العوامل هي : الحياة ، والفكر ، والفعل أو قل : القوة المكونة المشيئة .

واعتبر كل ذلك بما يحدث في ذاتك شخصياً : من حيث ان لك في شخصيتك ذاتاً مريدة متمتعة بصفات وخصائص ، وأن لصفاتك وخصائصك نشاطاً مؤثراً في محيطك . وأنك تخلق في المحيط أفعالا لا يوصلها الا نشاط ذاتك ونشاط ذاتك فقط ، هذا كله على أنك مخلوق

محدث منفعل ، تستمد نشاطك من خصائص غيرك ، فما ظنك بالذات
الالهية المطلقة ؟

على أننا لو رجعنا بذاتك الى أصلها ، أى الى النبع الذى صدرت
عنه واستمدت نشاط خصائصها منه والذى قيست عنه الطاقة الطبيعية
نشاطها أيضا لوجدنا أنفسنا أمام النشاط الالهى المصدرى مباشرة
وبعبارة أخرى : فى حضرة النورالالهى وجها لوجه .

وانى لأعتقد اعتقادا جازما مبنيا على الخبرتين الذاتية والموضوعية .
أن الوجود فى مجموعه رسالة من الله ألفها ليقراها الانسان فيستدل على
وجود بارئه والطريق بفجواها ومضمونها ، ويهتدى فى ظلمات الحياة
بهديها وأضوائها وما فيها من حكمة بالغة ، وتلك الرسالة مكتوبة بأحرف
من النور ومن النار ومن المادة والشيثية وما فيها من واقعية ظاهرة
أو روحية خفية ، وطبعا المقصود بهذه الرسالة والمخاطب بها هو الانسان
أضعف الكائنات وأقواها فى وقت واحد ، ذلك الكائن الضعيف بجسده
القوى بروحه وبخصائصه الموهوبة له من لدن مبدعه والتى رشحته
لخلافة ربه ولحمل أمانته ، وتلك الامانة هى الحكمة والوعى والفهم . وهذا
ما يجب أن تعتقده أنت أيضا فى ضوء ما قدمناه من استقراء واستنتاج
منطقيين أصوليين عمليين ، وفى ضوء ما كشفه العلم أخيرا مما يقرب ذلك
المعتقد الى نفسك .

أما كون الوجود رسالة من الله للانسان فذلك أمر لاشك فيه لدى
كل متأمل فى حقائق الوجود تأملا منزها عن كل تحيز وغرض ، وهو
الواقع الذى لا يمكن أن يجادل فيه وهو محق عالم أو فيلسوف أو عارف .

أما العالم فيقنعه ما يهدف اليه العلم الحديث من آفاق رياضية أوقل
بعبارة أصح معارج صوفية . وأما الفيلسوف والعارف فهما باليقين
الذى يودى اليه مثل ذلك المعتقد أولى ويستوى ثلاثهم فى هذا اليقين
نفسه ولا سيما اذا اعتمدوا فى النظر الى حقائق الوجود على منطق الحس
ومنطق العقل ومنطق البصيرة جميعا .

وتلك الرسالة الالهية تتكون رموزها من كل ما يعقل ، ومن كل
ما يحس ، وهى مكتوبة حقا بأحرف من النور : فمدادها النظام الذرى طاقة
واشعاعا ، وحروفها العناصر ، وجملها المركبات ، وسطورها الكائنات
فى مجموعها ، وقرأؤها اولو الالباب من الناس ، أولئك الذين ينظرون

فيعجبون ويعجبون فيفكرون ، واذا فكروا واعتبروا فقد علموا وعرفوا ،
وحينئذ ، وحينئذ فقط تظهر لهم الحقيقة ماثلة سافرة ، فتستهورى البآبهم
استهواء وتدعن لها عقولهم اذعاناً وهي مستسلمة خاضعة - لماذا ؟ للنور
الاعلى وللحقيقة المطلقة والعلة الكاملة التي استكملت في خصائصها
وصفاتها جميع شرائط العلية وبها تقوم وجود كل شيء بنشاطها الالهى
الذى أنشأه الله عن خصائصه انشاء وأبدعه فيها ابداعاً .

وقد علمت مقدماً خلال صحائف كتابنا هذا وفي مناقشاتنا
للفلسفة في أعصرها القديمة والوسطى والحديثة في ضوء المنهج
العلمى الحديث خطأ الرأى القائل بقدم المادة وأزليتها وعليتها ، وبعبارة
أخرى : هيولى (أرسطو) وصورته مضافاً اليهما فلسفة المحدثين المادية
وذلك لفناء المادة وتلاشيها بسائر صورها المزعومة اشعاعاً بالطاقة الذرية
في عصرنا الحاضر ، ويتبع هنا ما كان يقال قديماً من علية الماء والهواء
أو النار أو الجوهر الفرد القديم للوجود ، وطبعاً لم يخلق الله هذا الوجود
من العدم من حيث ان العدم هو نقيض الوجود ، وقد فهمت أيضاً مما
قدمنا جميعه أن الوجود لم يك وليد صدفة أو ضرورة ، ولم يك نتاجاً
للفكر أو للقوة كعلتين أوليين ، وانما الوجود قد بزغ عن اقتدار خالقه
ومبدعه على أسلوب من النشاط المتدرج من حالة ادراكية الى حالة ارادية
فاعلة مؤثرة طابطة ، ثم الى حالة فى المطبوع والمتأثر منفصلة متحولة ،
وتلك الحالة الانفعالية المحضة تشمل الطبيعة والقوة والفكر والانسان
جميعاً .

وتكون النتيجة هى أنى وأنك والطبيعة والكون جميعاً مجرد
حوادث فى الوجود عابرة وأشباح ماثلة يحركها نشاط عقلى وآخر كونى،
وهما - وان كانا يختلفان فى الاتجاه والمنهج - يتوحدان فى المصدر وفى
النتيجة ، وهكذا ندل بوجودنا نحن وباقى وحدات الطبيعة على أن الكيان
الوجودى بأسره مجرد حوادث وجودية عابرة ، تبعث المتأمل فيها
على اعتقاد أن الوجود الحقيقى هو وجود المعانى لا الصور ، والارواح
لا الاشباح .

واذا كان الامر كذلك فعلام النزاع والجدل بين المذاهب العقلية
أو المثالية ، والمذاهب الواقعية والمادية ، بين الفلسفة الروحية والفلسفة
المادية ؟ وعلام الخلاف بين العلم والدين أو بين الدين والفلسفة فى مسألة
الوجود اذا كان صدوره عن الله ومرجهه أيضاً الى الله ؟ وما الدين

والفلسفة والعلم ازاء ذلك الا كدلالات ومعالم للاهتداء والاسترشاد والاستدلال على تلك الحقيقة ، وما الحس والعقل والبصيرة الا ككفايات في الانسان لانتاج تلك المعرفة واقتباس ذلك الحق من مجموع الكفايات والدلائل الصادرة عن الكائنات ، والحق الذي لامشاحة فيه ان لا تغاير بين الدين والفلسفة والعلم الا في المنهج والاسلوب ، وأما المصدر وأما الغاية فوحدة متوحدة ، وأما الهدف فواحد لجميعها أيضا واذ صبح كل فعلم الشك في وجود عالم الهى أو روحى أو ملائكى أو شيطانى أو المهاترة فى مثل ذلك مادام الكيان الطبيعى بأسره قد بزغ عن عالم خفائى غير منظور ، ثم يثول بأسره أيضا الى ذلك العالم نفسه ولو بعد حين وحين وحين ؟ .

الفصل الثامن

الكون فى نظر العلم الحديث

ان فى توحيد العلم أخيرا للعناصر ثم توحيدده لنشاط الذرة الاولى واحتمالية تصرفها وفى تقريره نسبية الابعاد ومبدأ عدم التثبيت الذى يؤكد الاحتمال فى تصرف القوانين .

أقول ان فى ذلك كله لشهادة جلية واعترافا قيما من علماء الطبيعة والكيمياء والرياضة أنفسهم وخاصة محدثيهم - بغض النظر عن يؤمن منهم بالله ومن لا يؤمن - بأن الكون فى مجموعه مجرد عملية رياضيه نورية ديناميكية لعامل مدرك فائق الادراك والوعى ، يعمل وهو متحجب وراء مظاهر الكائنات ، وخلف سبئارها الواقعي الموه ، لان تجسبم الاشياء فى شبيئتها وواقعيئها يقوم على جملة أطيف لعدة أضواء ، وبعبارة أخرى : اشعاعات خفية وبقوتى الجذب والدفع فى كل كائن جامد أو سائل أو غاز وبتسبة تغلب الدفع على الجذب أو الجذب على الدفع تتقرر شبيئية الاشياء وواقعيئها ومقدار جمودها أو سيولئتها أو غازيئتها على حين كان الرأى الى عهد قريب لا يتجاوز نصف قرن هو ان وجود المادة وجود على لوعينى ثابت ، وأن اشياء الكون فى أوضاعها وكييفياتها وصورها حقائق ثابتة ، وأن وجود المادة غير قابل للفناء ، وكانت القوة والحركة والمغتطيسية والكهربا كلها مجرد حالات من حالات المادة .

وأما اليوم فيمكنك أن تعكس النظرية المادية في أصل المادة فتقول
أنت متيقن من قولك علميا : ان المادة غير قابلة للبقاء ، وليس لها
وجود ذاتي ثابت ، وانها وأشياءها بل وحركتها التي تتحول بها - كل
ذلك انما ينشأ عن طاقة تنتجها قوة عامة لاتحصرها المادة ، وتلك القوة
تكيف المادة وتحولها بل وتحلها الى موجات أو اشعاعات نورية بسيطة ،
ومن ثم تكون المادة معلولة وليست علة ، كما دلت على ذلك الابحاث
الخاصة بالتفريغ الكهربى ، والمواد المشعة ، والتحليل الطيفى ، وتحول
العناصر الكيميائية بعضها الى بعض ، وتحطيم الذرة نهائيا وهو أكبر
مستند أنتجه العلم ضد مادية الاشياء وثبات المادة الى الان وغير ذلك .

هذا رأى العلم ، وأما رأى الحقيقة التي لاتتحيز لفكرة علمية أو
فلسفية استخدمت نتائجها فهو : أن هذا الوجود الملىء بالنشاط الباطنى
والظاهرى ، بل هذا الوجود الذى ينظمه وعى وتقوده حكمة وتسيطر عليه
ارادة مطلقة خفية ليس من صنع مادة قاصرة حائلة أو قوة لاتدرك لنفسها
وجودا ، أو قوانين فرضناها فرضا لتعلل بها الحادثات والظواهر الكونية،
ولا هو من صنع الفكر نفسه ، ذلك الكائن الحائر غير المتثبت الذى يشك
فى نفسه حيناً ، ويؤله نفسه حيناً آخر ، والذى يستعمل فى الضدين
كأداة لليقين أو للشك وللإصلاح أو للإفساد على حد سواء .

وليس الوجود نتاجا للحياة فى ذاتها ، لان الحياة عرض يعار
ويسلب ، ولايد لها من مصدر يقومها ويهبها لمن شاء اذا شاء ، واذا شاء
يسلبها فضلا عن أنها فى رأى الروحيين المحدثين كائن وان ألبسوه صفة
العلية للوجود فانهم جعلوا له نظيرا منافسا ينجدها ويقاومه ، وذلك التظير
هو المادة التي تنتصر على الحياة حيناً ، وتغلب لها حيناً آخر .

وبعبارة مجملية : ليس الوجود لعبة هينة ، تتناولها أيدي تلك
الكائنات النسبية القاصرة ، وانما الوجود حقيقة تنبض بالحياة
والنشاط والقوة والحركة ، وتخفى وراء مظاهرها وكائناتها وعيا فائقا ،
وقدرة وارادة لايسبر لهما غور « بحيث لايفرغ متأمل الوجود فى وجهيه
الباطنى والظاهرى من النشوة والاعجاب الا يرى نفسه مضطرا لليقين بأن
للوجود مصدرا أعلى ومقوما أسمى يديره ويدبره هو (الله) الذى أعطى
كل شىء خلقه ثم هدى .

فان قيل - ان النتائج المستخلصة من بحثنا هذا نتائج عقلية أو
فلسفية محضة ، وان الفلسفة ومنطقها بشقيه الاستقرائى والاستنتاجى
كلها عمليات تجريدية أو رياضية - كان جوابنا : ان مباحث العلم سواء

كانت طبيعية أو كيميائية أو فلكية انما هي في أولياتها وفي نتائجها العليا نظريات عقلية ورياضية أيضا ، وقد أصبحت الكائنات وحقائقها في عرف العلماء وخاصة المحدثين منهم مجرد عملية عقلية دعامتها المعادلة الرياضية ، وبضعة أرقام تحشد في صحيفة من الورق مادام أساسها رياضيا محضا كأبحاث الطاقة والاشعاع والنسبية والاحتمالية ، بل قل أكثر من ذلك وبصراحة تامة : ان الفلسفة والعلم معا سيصبوان (١) في المستقبل القريب الى صوفية معنة في الروحية لا في العقلية فقط ، وما موجب ذلك كله الا شعور العلماء والفلاسفة بأن الوجود أكبر من أن يكون مجرد ظواهر طبيعية حسية ، وأن واقعية الأشياء كما تبدو لنا تستر حقائقها خلف مظاهرها ، وليس الامر كما كان يتوهمه قدماء العلماء والفلاسفة الواقعيين أو الآيين القائلين بمحض الضرورة والصدفة وبعلية الأشياء الواقعية لنفسها ، وقد أصبح من الواضح اليوم لصغار الطلبة - من طريق العلم - أن علة الظواهر الطبيعية التي تبدو لنا مادية واقعية هي الطاقة الكهرومغناطيسية . وبعبارة أخرى الطاقة الذرية ، والطاقة طبعاً مما لا تقع عليه العين ولا يبطم به اللمس . وذلك - كما ترى - انقلاب عظيم في عالم الفلسفة والعلم سيؤدي حتماً وعاجلاً الى تغيير وجهة النظر الى الكائنات الطبيعية من فكرة مادية خشنة منحصرة في الظواهر الواقعية الى فكرة عقلية روحية بل قل صوفية لا ترى في الظواهر الا مجرد قشور وهياكل تخفى لبابها وراء كيميائياتها وأوضاعها .

وبعبارة أخرى : تخفى حقائقها التي لا تحس احساساً ، وانما تدرك ادراكاً ، وهي دائماً أبداً ماثلة خلف هياكل الأشياء المجسمة الواقعية المحسنة تدبرها وتكونها وتحلها وتحولها لا بارادتها هي لأنها ارادة وانما بارادة أعلى تكون له تلك القوى الطبيعية كنسبة القوى المختلفة للقوى المدبر المرید .

فاذا كان الأمر كذلك وهو ما يؤيده العلم خطوة خطوة فقيم النزاع والمهاترة والمكابرة والانكار في مسائل الاله والروح والحياة والعالم الثاني وما الى ذلك من الحقائق الخفية الغيبية التي قد تستررها الظواهر الوجودية ولكنها لا تمنع شعورنا بوجودها ؟ لأنها الحقائق البارزة للعقل ، وان لم يدركها الحس ، وما شأنها في ذلك الا كاشان الاشعاع الذري الذي يكمن وراء العناصر والعناصر التي تكمن وراء جرمية الاجرام الطبيعية ، وهي

(١) صبا الى الشيء : مال اليه واعتنقه .

لا ترى للحس وان كانت تدرك بالعقل ولا سيما أن تلك الحقائق تقرر وجودها بنفسها وتفرضه على أفكارنا فرضا ، ثم تلزمنا الاعتراف به علميا الزاما لا مناص لعالم محدث (بحق) من تقرير نتائجها ، وتلك الحقائق - وان لم تكن من الأشياء الواقعية - نرى أن كل الواقعات لدى العلم الصحيح والعقل السليم مجرد آثار لها .

ثم أليست حقائق الأشياء المحسوسة ومقوماتها كلها أمورا غير محسوسة كالقوة والطاقة والأشعة والسرعة العالية الخ والاله والروح والحياة ؟ وأليس من الحق العلمي أو من الغفلة على الأقل أن يجزم عالم من العلماء بأن هذه الحقائق الروحية ليست موجودة بحجة أنها مما لا تتناوله التجارب المخبرية العملية ؟ وهل تناولت التجارب الحسية المخبرية كل شيء في الوجود يا ترى ، أو أنها ما زالت قيد الظواهر وعرضة للتنقيح والتغير ؟ وهى فوق هذا وذاك محكومة بالحواس لا تتخطاها مهما أمددناها بمختلف الآلات والأدوات المضاعفة للاحساس والمقربة للنظر على حين أن الحقائق الجديدة تصدم تلك الخبرة الحسية العملية كل يوم ، فتحطم من جوانبها كما تحطم الذرة أجزاء المادة وجزئياتها ؟ .

مهلا أيها العلماء الأواسط ، وامنعوا عقولكم فرصة للتأمل العميق فى الحقائق الماثلة أمام العقل والفهم والتي يقررها العلم من فضلكم ، فان الوجود بما يحوى من خبرات ذاتية وموضوعية ومن أسرار تجبهكم بغير ما كنتم تحسبون كل يوم وبين آونة وأخرى يكشف عنها العلم الحديث ، بل ان (الوجود) أوسع من أن تضغط حقائقه لتستوعبها كلها آلاتكم أو تحصرها خبرتكم الحسية فقط ، وان أجواء تلك الحقائق الوجودية فى مجموعها فوق سائر ما تعلمون وأشمل مما تجربون ! ولقد ظللتم عصورا طويلة تنكرون عمدا علة الوجود العظمى وخالقه ومبدعه الحقيقى افتتاناً بالمادة وظواهرها وتأليها لها ، فظللتم تقولون بعلية المادة وبالضرورة والصدفة وما الى ذلك مما لا طائل تحته ولا غناء فيه ، وها أنتم أولاء اليوم وقد أصبحتم على جانب عظيم من الشك فيما كنتم تقرررون وتحكمون ، وها قد صدمتكم تلك الحقائق نفسها ، وأرغمتكم على الشك فى علية المادة وثباتها مع واقعيته وقوانينها المفروضة ، وها أنتم أولاء اليوم تحطمون هيكلها المقدس بأيديكم وآلاتكم نفسها اذا بالواقعية والآلية والحتمية الخ تضحل كلها رويدا رويدا أمام أعينكم ، فتشف عن الذرة للإشعاعية والقوة والطاقة والسرعة والنسبية والاحتمالية ، وما الى ذلك مما يفضح أخطاء العلم القديم ، وكلها نتائج عقلية رياضية محضة .

الفصل التاسع

انهيار الرأى المادى بتعطيم الذرة وانشعاع العناصر

فبتعطيم الذرة وانشعاع العناصر قد انهار الرأى المادى وعلى الأخص بعد ما بدد انشعاع الرادىوم والأورانيوم والنوربيوم الخ أوهام العلماء القدامى فى بقاء المادة وثبات كتلتها ، وأصبح الناس من العلماء وغير العلماء لا يدهشون اذا قيل لهم : ان المادة بواقعياتها وكيفياتها وصورها مجرد مظاهر لطاقة ذرية يحدثها جوهر فرد ، لا يقوى على كبح جماحه أو كبت تصرفه كل ما فى العالم الأرضى الصغير من معالم ومراسد ومكبرات ومقربات ، وتلك القدرة الهائلة تنبثك حتما وبغير خفاء بأن للوجود علة أعظم ما كان يحلم العلماء بها ، وسيأتيهم نبؤها فى المستقبل القريب أو البعيد بأن المادة ستبلغ من الشفافية مبلغا لا يكاد الانسان يميز معه الفروق الحقيقية بين ما هو روحى وما هو مادى ، فيتعلمون ولو بعد حين أن كل ما يرون فى الوجود من قوة وابداع وتنظيم وتنسيق ان هو الا مجرد آثار وآثار فقط لفاعلية الخالق الأعظم الكامنة فى صفاته وخصائصه ، تلك الخصائص التى تغمر الكائنات بفيض منها وتقومها بما يستتر خلف مظاهرها من عوامل وأسباب يحدثها فى الحقيقة مسبب الأسباب وعلة العلل بارادة لدية ومشئنة مطلقة ، تعين ما تشاء كيف تشاء وبالطريقة التى تريد ، فتحدث الحوادث ، وتقنن القوانين ، وتحدد الظروف ، بما يجعل وحدات الوجود كلها كائنات احتمالية لا تملك من ذواتها تصريفا أو تقنيا أو توقيتا .

واذن فلا ضرورة ولا حتمية ولا صدفة غاشمة تسوق الوجود مادامت تقوده وتحده فى سيره مشئنة الخالق واراادته وعلمه وقدرته .

بل ويمكننا أن نقول اليوم بكل صراحة وجراة ومعنا نتائج العلوم الحديثة تؤكد قولنا وتؤيده : ان الكيان الطبيعى بأسره انما هو مجرد خفقات من النور تكونها عوامل روحية ومعنوية كحالات متطورة لفاعلية من خصائص الاله الأعظم والمكون الأول ، أما الأشياء وأما واقعياتها وشيئيتها وكيفياتها وصورها الخ فهى كائنات أو حوادث « اعتبارية »

محصة تتردد دائما بين التجرد والشيئية ، وبعبارة أخرى : بين الحفائية والواقعية متدرجة من الذرات الى السدم ، الى الأجرام ، الى الأجزاء ، ومن الأجزاء الى الجزئيات ، الى ذريرات المادة مما ينبىء بأنها كما يقرر العلم مجرد أطياف لاشعاعات خفية ثم تعود مرة أخرى نورا أو حركة أو شكلا آخر من أشكال القوة أو النور .

وقد علمت أيها القارئ أن الفرق بين القوة والنور إنما هو فرق نسبي أو فرق لفظي فقط يساوى الفرق فى قولك « نفس الشيء ذاته » فإذا تكونت المادة بحركة الطاقة واستعدت لأن يتكون منها كائن أرقى كالحيوان أو الانسان مثلا تضامن مع نشاط القوة نشاط الحياة فى تنشئة ذلك الكائن الأرقى ، ومن ثم يتعين وجود الكائن الحى فإذا تطور ذلك الكائن الحى تبعا لسنة ، الترقى وتنوعت خلاياه ، وتعددت وظائفه وتدرجت من البساطة الى التركيب والتعقيد كوحدة الخلية ثم تعددها ثم تنوعها كما فى الانسان مثلا - ظهرت فيه رويدا رويدا مع المبدأ الحى الذى ينميه ويكفيه خصائص أخرى كالفكر والارادة والابتكار ، فإذا أكملت شخصية الانسان واتحدت أضواء الصفات الالهية فيه أصبح كائنا انسانيا سويا دراكا مريدا مميذا .

وبهذا وذاك يقرب الوجود الامكانى من الوجود الوجودى ، ويشارف بوساطة الترقى العالم الأدنى العالم الأعلى ، وهنا يجتمع نور الادراك ونور الابدان ، فيتسلف الوجود عن علته ، ويدل بسائر دلائله وشواهد على سببه وغايته التى ينزع اليها متطورا ومندفعا بما طبعه عليه مكونه وعلته من نشاط فعلى ومن نزعات نفسية متسامية .

وهكذا يبدو الوجود فى جملته وتفصيله - مادته وفكرته ونظمه وقوانينه - كوحدة يسودها الاتساق والانسجام والتجاوب وبعبارة أخرى: كجملة مظاهر منظورة غير محسنة لحقيقة خفية معقولة تشملها جميعا ذات « عليا » واحدة ، وبذا تكون الحياة ومعها الفكر ثم النور أو القوة المشيئة ومعها الطاقة والحركة وجهين متقابلين لتلك الحقيقة ولتلك الذات العليا نفسها .

ومن هذا وذاك تعلم علم اليقين أنه ليس فى كل ما ترى وما لا ترى من شيء محس أو معقول واقع فى الكيان الخارجى أو مستبطن فى الذات - سوى عاملين مهمين ، ونشاطين مبدئين يتمتعان بالفاعلية والتأثير فى مائر الوحدات الطبيعية :

أولهما الحياة ومن مظاهرها الفكر والآخر القوة ومن مظاهرها الطاقة
المشيئية أو نوياتها الذرية ، وما الى ذلك من اشعاعات وأطياف مرئية
وغير مرئية •

والحياة والقوة معا حقيقتان خفيتان غيبيتان يكونهما نشاط الصفات
الالهية كأثرين بارزين يدلان على وجودها • ومن ثم يدلان على وجود الله •
ولما كان لا بد لكل موجود من خصائص تدل على وجوده ولا بد لكل خاصة
من نشاط تصف به فتعرف ، ولما كان المجرد من الخصائص والنشاط
يستوى وجوده وعدمه - أقول : لما كان هذا كذلك كانت ذات (الله)
وهو الموجود الأول متمتعة بخصائص أزلية تلقائية لها ، وكان لخصائصها
هذه نشاط لدني نوراني على أطف ما يكون النور الحفي المعنوي ، وذلك
النشاط الالهي : اما أن يتجه وجهة تكوينية فينتج عنه فاعلية كونية من
آثارها القوة والطاقة والعناصر والمادة وما الى ذلك ، وهذا هو النشاط
الطبيعي المكون لجزيئات المادة الدقيقة وأجرامها العظيمة ، واما أن يتجه
اتجاهها حيويا روحيا استبطانيا فينشأ عنه المبدأ الحى الذى يكون الكائنات
الحية ويطورها وعنه تبرز الشخصية والذاتية والوعى الخ فى الكائنات
الحية ، ويكون النشاط الطبيعى (القوة والطاقة والحركة) قد مهد للمبدأ
الحيوى طريق العبور ، وبعبارة أخرى : سلم التطور الذى يرقى بالكائنات
الحية نحو الترقى ، ثم يتكشف المبدأ الحى عن الذكاء والشعور والوعى
فى تلك الكائنات الحية رويدا رويدا ، وذلك هو عالم الذات المقابل
للسنشاط (الطبيعى) المكون لعالم الموضوع •

ومن هذا نفهم أن عالم الذات وعالم الموضوع معا ينشآن عن نقطة
واحدة ، ثم يسيران متقابلين متجاورين متكاملين الى أن يلتقيا فى النقطة
التي عنها بزغا ومنها بدء سيرهما ، ثم يتوحدان فيها ، وتلك النقطة هى
خصائص ذات الله جللت قدرته ، وصفات الله لا تعد ولا تحصى ، وأشهرها
الحياة والوعى (العلم) والقدرة ، والارادة ، وهى متوحدة طبعا بوحدة الذات
الالهية ، وان تغايرت فاعلية ونشاطا تبعا لتوحد أصلها وهى الكائنات •

وان فى وحدة النور ووحدة النشاط ووحدة القوة ووحدة الذرة ،
وحدة الطاقة ، ووحدة الحركة ، ووحدة السرعة ، ووحدة العناصر ووحدة
التكون ، ثم وحدة الحلية النباتية ، ووحدة الجرثومة الحيوانية ، ووحدة
السلالة البشرية على اختلاف فروعها ، ووحدة الانسانية فى مجموعها
ثم وحدة القوانين والنظم ، ووحدة الادراك ، ووحدة المنطق ووحدة المعرفة •

ووحدة الذات العارفة ، ووحدة الحقيقة المعروفة ، واجمالا وحدة الوجود بأسره من ذراته لمجراته لسدمه لأحيائه - أقول :

ان فى ذلك التوحد الشامل لدليلا ناطقا وحجة دامغة على تفرد الخالق المبدع المكون بالخلق والابداع والفاعلية والتكوين ، ومن ثم على وحدة الخلقية مهما تنوعت أجناسها وأنواعها وفصائلها تبعا لتوحد الخالق ، وفيه دليل على أن النوع البشرى متوحد ضرورة مهما اختلفت ألوان أفراده ، وتعددت لغات أممه وشعوبه ومذاهبهم وآرائهم ، وان كل الانسانية فى الحقيقة عائلة واحدة ولها رب واحد واله واحد هو الله الذى لا سمي له . ولا شريك ولا نظير ، ذلك الرب الأعظم والمولى الأكرم ، والرحيم الأرحم الذى يتجلى وجوده لقلوبنا وبصائرنا وان تحيرت فيه بعض عقولنا وتنكرت له غرائزنا وأهوائنا ، ذلكم هو رب الوجود ومبدعه . كأثر يدل على وجوده نشهده فى خصائصه الخفية وأفعاله البارزة شهودا معنويا روحيا أو عقليا أوضح من كل شهود .

وهكذا وبمثل هذه النظرية الصافية الخالصة تبدو لنا قدرة الله بازغة ملء عين الوجود والموجودات فنبرر آثارها ، وندرك من معاني ذات الله وصفاته - دون هويته أو ماهيته - ما شاء لنا الإدراك .

وبعبارة أعمق ما شاء لنا الحب وشاءت لنا المعرفة ، فنكرع من سلاف ذلك الورد ورحيقه ، ومن صفو المعرفة بقدر ما تستطيع أفهامنا وألبابنا استيعابه ، وحينئذ نخر الله بأفضل ما فى وجداناتنا من تسام راكعين خاضعين شاكرين له ومعتذرين اليه .

وبعد :

فان قيل : ومن خالق المادة والقوة والفكر والحياة والسموات والأرض وما فيهن وما عليهن ؟ فقل : الله ، ثم قل : الله وذرههم فى غيهم يعمهون . وفى خوضهم يلعبون !

الفصل العاشر

كمال العلة لا يعنى جمودها

قدمنا ضمن ما سبق من عرض لآبواب هذا الكتاب وفصوله أن العالم الالهى الوجودى الذى صدر عنه كل شىء هو عالم الثبات والكمال، وأنه واجب الوجود وهو علة كل شىء كامل ومنزه ، وقد يفهم الماديون وأشباه الماديين بحسب ما ارتضوه لأنفسهم من قواعد مذهبية ، أن العالم الالهى عالم جامد ، بل ان ما يدعونه بالفعل (فى مثل قولهم : ان كان الله وهو علة العلل كاملا وثابتا فهو موجود جامد واقف لا يتطور ولا يتكلم) تعالى الله عن مثل ما يقولون ، واذن فالله فى عرفهم هم كائن جامد ، وكأن القوم لا يفرقون بين العلة الكاملة والمعلول الناقص المتكلم .

وما ندرى ماذا يريدون بالجمود والحركة ؟ أما اذا كانوا يريدون بالحركة الانفعال والتأثر والتحول فلا يصح أن المبدأ الاول الفعال يكون كذلك بأية حال ، لأنه السبب الاول المبدع المحرك المحول ، وان كانوا يريدون علة للوجود متحولة متحركة فالمبدأ الاول العلى المزعوم لهم لا يكون حينئذ مبدأ أوليا ، ويكون وجوده متعلقا ضرورة بمبدأ آخر يكون هو المحرك الاول ، وهكذا الى ما لا نهاية ، وبذا يستمر العقل فى الدور والتسلسل وعدم الألفة الى أن يصل مرغما الى علة كاملة تطور ولا تتطور، وتهب لغيرها ما يكمله لأنها فى ذاتها كاملة .

أما اذا كان المراد بحركة السبب الأول مجرد الفاعلية والنشاط ، وليس الانفعال والتحول والتكامل - فالسبب الاول نشيط بل ان صفاته الفعالة تفيض دائما بالنشاط والفاعلية التى من انتاجها الطاقة الذرية المسببة لكل حركة وكل تكون فى الوجود ، ولا يصح ازاء ذلك نسبة الجمود اليه لأنه ينبع كل نشاط وكل حركة اذا «اعتبرنا» - تجوزا - النشاط الروحى والعقلى حركة ، وتكون طبعا غير الحركة التى نعرفها فى كوننا هذا .

تم ان الجمود والحركة بمعناهما المفهوم حالتان طبيعيتان وخاصتان من خواص المادة المتشيئة لا يصح الصاقهما بواجب الوجود ، وعلى هذا

فمن السخف أن يقال : إذا كان العالم الالهي قد وجد كاملا منذ الأزل فمعنى ذلك أنه جامد لا يتطور ، ومن السخف أيضا بل من الحق أو المغالط المقصودة « اعتبار » الكمال جمودا ، وأسخف من هذا وذاك أن تجعل خصائص المادة وحالاتها مقياسا تقاس به خصائص واجب الوجود ، وذلك بالذات هو ما يقصد اليه الماديون لأنهم لا يعرفون من حقائق الوجود سوى المادة « واعتباراتها » ولا سيما أن الكتلة المادية في عرفهم هي الكل في الكل : العلة والشيء والمشىء ، ومثل هذا الرأي لا يروح في عصرنا (القرن العشرين) الذى فقدت فيه المادة كتلتها وتشبيوها تحت ضغط الطاقة الذرية وقذائفها المحطمة .

ولكن القوم بحكم ما بنوا عليه قواعد مذهبهم من منطق حسي مقيد بالحواس لا يمكنهم أن يدركوا أو قل انهم يريدون أن يدركوا وجود كائن أول مبدع كامل غير المادة ، ولا يفهموا كيف يكون ذلك المبدأ الأول نابتا لا يتحرك ولا يتطور ، وكأنما يريدون لها أو علة للوجود متفعله مثل كائنات مادتهم التي لا يعرفون غيرها ، وما دروا أنهم بهذا يقارنون العالم الالهي الكامل بمادية هذا العالم الأرضي الناقص ، أو أنهم يزنون العلة بميزان المعلول على حين أن البون بينهما شاسع بما لا يقاس .

وبعبارة أوضح : يريدون أن يخلعوا على العالم الالهي الذى هو عالم الاطلاق والتجريد وعدم التحيز لونا قاتما من ألوان كوننا المادى المتحيز المحدود لكي يكون بحسب تكييفهم لها مصنوعا على مقتضى ما يعلمون من شئون المادة ، ولكن لا عجب فى ذلك ، إذ كانت المادة عندهم مقياس كل شيء ، ثم انهم مع ذلك يتهمون المؤلّهة (١) اذا وصفوا الله بخصائصه العليا - كالارادة والقدرة والحياة الخ - بأنهم يخلعون خصائصهم البشرية الأرضية على ذات الله وقد غاب عن القوم أنهم هم أنفسهم يتوهمون ذلك لرغبتهم فى أن يتصف الله فى عظيم مجده وسمو كماله بالخصائص الكونية وأحوالها ، بل بأعراض الكائنات الناقصة . يفعلون ذلك مرة ومرة أخرى ينسبون للمادة ما تفرد به الاله من الفاعلية والتأثير فيجعلونها علة كل شيء . وكان القوم لا يريدون الا أن يكون الاله كائنا محدودا محسا تبصره أعينهم وتلمسه أناملهم ، ولم ذلك ؟

ذلك لأن (بروتاغوراس) معلمهم الحاسى القديم علمهم أن الانسان

(١) المؤلّهة هم أتباع سائر الديانات وكبار الفلاسفة الذين يقولون باله واحد وسبب واحد للوجود مثل سقراط وغيره من عظماء الفلاسفة .

إنما هو « مقياس كل شيء » ، ومعنى هذا أن ما ارتأيته أنا حقا أو ما ارتأيته أنت حقا إنما هو حق كله وتلك بالطبع سفسطة تجمع بين الرأيين المتناقضين : هذا فى نظرك أو فى نظرى ، وأما فى نظر (بروتاغوراس) وزميله (غورغياس) وهما شيخا السفسطائيين قدمائهم ومحدثيهم وفى نظر حاسيى عصرنا وواقعييه ومادييه - فهو الحق الذى لا حق فوقه ، وهو المنطق السليم برغم أنف العقل وأنف الحقيقة معا !

فهم بمقتضى ذلك الحق المنعكس وبمقتضى أنهم لا يؤمنون بمنطق سوى منطق الحس لا يدركون طبعاً أن المميز الوحيد للاله : أنه منزه بذاته وخصائصه عن كل ما يقع عليه الحس وما لا يقع عليه أيضا من خصائص الكائنات المادية بصفات « عليا » تعين وجوده لنا وتدل عليه وإنما فى الحقيقة نستمد نشاط خصائصنا نحن وسائر الكائنات من نشاط خصائصه السامية التى هى تلقائية لذاته ومعاراة من لدنه لذواتنا، وكذلك النشاط المقوم للمادة المحسنة التى يؤهلونها .

فما للقوم يا ترى يريدون أن يكون الأمر بالعكس الا أن يكون ذلك لحاجة فى نفوسهم هى مجرد السفسطة والتضليل المتعمد المقصود ؟

الفصل الحادى عشر

أوهام الماديين والواقعيين

واذن فلنناقش ذلك الرأى السفسطائى المضلل الذى يعكس الحق ، ويدفع بضعاف العقول الى الشك « المشوش » للضمائر والقلوب ، ويؤدى الى اعتقاد نتائج تلك الشبه المسفسطة المبنية على أفسد المقدمات وأضعفها وهى :

القضية الأولى :

إن كل موجود لكى نعترف بوجوده يجب أن نشهده وذلك الشهود يجب أن يكون بالحواس طبعاً ، ومعنى هذا أن الاله الذى لا تشهده الحواس يكون وجوده وجوداً وهمياً ! ولماذا ؟ لأن ما لا يقع عليه الحس لا يكون

موجودا أو على الأقل يشك في وجوده ، وكان الوجود كله في عرف القوم منحصرا في مظاهر تلك الهنة الضئيلة بالنسبة لبقية ملك الله التي ندعوها الكرة الأرضية !

القضية الثانية :

وقد بنيت على مقدمات القضية الأولى وهي :

مادام ليس لدينا أو تحت أعيننا سوى عالم يدير نفسه آليا ويدبر نفسه بما فيه من قوى لازمة عنه فيجب ألا نعتقد بتاتا وجود اله غيبى محجب عن حواسنا التي هي مصدر علمنا الوحيد .

القضية الثالثة :

وهي قضيتهم العظمى ونتيجتهم الكبرى التي أرادوا دعمها بمقدمات ونتائج القضيتين السابقتين وهي :

بما أن الاله الذى يدعى المؤله وجوده غير منظور لا يقع في دائرة حواسنا وهي نبع معارفنا فلا حاجة لنا به ، وبما أن المادة هي علة نفسها وطبيعتها هي التي ترعاها وتدبرها فكل ما يقال عن اله فوق الطبيعة كلام لا نسلم به ، أو على الأقل هو كلام مشكوك في صحته ، وكل ما يعزوه المؤلهون اليه - ومعهم أهل الديانات - من صفات أو خصائص انما هي خصائص انسانية أو طبيعية مادية جعلوها وهما على ذلك الاله غير المنظور الذى يدعون وجوده تعالى الله عن أقوال أولئك وعن علمهم المحدود وعن منطقتهم الحسى المعكوس علوا كبيرا ، واليك نقد بل نقض ما قالوه :

أما القضية الأولى : فيكفى في التدليل على فسادها ان المادة في ضوء الكشوف العلمية الحديثه كائن سبى معلول ، وعلته هذا الكائن (المادة) هي القوة لا بل طاقتها ، وليست القوة مباشرة ، لا بل الذرة الذرية التي تسيرها بطاقتها وسرعتها ، وان المادة تكتسب سائر خصائصها وظواهراتها من العناصر المقومة لها ، بل والعناصر أيضا تكتسب وجودها وتنوعها من الجوهر الذرى الجديد لا القديم ، وبعبارة أخرى الجوهر الكهرنورى وليس الجوهر الفرد المادى (الجزء الذى لا يتجزأ (١) ، والقوة

(١) الجوهر الفرد القديم أو الجزء الذى لا يتجزأ هو ما ارتآه قديما (ديمقريطس) وزميله =

وهي علة المادة كائن غيبي غير محس في ذاته ولا ملموس تخفى هويته حتى على العلم نفسه والا فمن من العلماء قد وضع للقوة تعريفا شاملا قاطعا مانعا يا ترى ؟ واذا كان الأمر كذلك فيجب أن يلقي بالرأى المادى وبكل طنطنته الفارغة مع العناصر الاربعة (١) ومع مركزية الارض للعالم وجوهر ديمقريطس (٢) في سلة المهملات ، وينبغي على هذا أن المحسات ليست هي كل ما فى الوجود وانما هي بعضه الادنى .

وأما القضية الثانية ففسادها أيضا قرين لفساد القضية الاولى ومبنى عليه ويكفى فى تبين ذلك أن نقول :

ان الرأى المرجح فى العلم اليوم أن وجود المادة انما هو نتيجة لوجود القوة ، ووجود القوة معلول لوجود الذرة الذرية نواتها وكهاربها وليس بالعكس ، والرأى المرجح فى الفلسفة الحديثة : أنه ليست الحواس فقط مصدر المعرفة وان كانت الحواس بعض تلك المصادر ، فضلا عن أن خطأ الحواس مشهور قديما وحديثا .

وأما القضية الثالثة وهي كبرى قضاياهم كما قدمنا فهي كبراهيا فى البطل أيضا ، وخاصة أنها مبنية على القضيتين المتقدمتين . وقد علمنا أن عليا المادة لا محل لها فى منطق الوجود ، وأن الذى يشيى أشياء الطبيعة ويديرها ليست المادة وانما هي القوة بطاقتها والقوة غير محدودة ولا منظورة كما بينا ، ولهذا فالتقابض على تلك القضايا الثلاث منطقا وعلما كالتقابض على الماء بل على الريح الذى ان أراد أن يبين عما بيده لا يجده شيئا ولا يبقى فى يده ولا فى عقله أو علمه الا الكلام الفارغ والسفسطة الباردة غير المنتجة .

هذا ويبقى علينا أن نبين بالبرهان كيف أن كل ما فينا وكل

= (لوسيب) وهو رأى مادى مضمونه ان المادة تنهى فى تجزئه الى جزء لا يتجزأ ، وهو رأى خاطئ طبعاً ، لأن تجارب العلم الحديث اثبتت أن هذا الجزء يمكن تجزؤه اذا انحل الى عناصره التى تكون منها حتى يصير الى مجرد طاقة ذرية لا يرى ولا نحس .

(١) العناصر الاربعة هي : الماء والهواء والنار والتراب وكلها فى عصرنا مركبات لا عناصر .
(٢) مركزية الارض للعالم هو الرأى الوهمى القديم الذى ظل عاقفا ناذهان القدماء حتى اكسف (غاليليو) و (كوبر نيكوس) وغيرهما من محدثي الفلكيين أن الأرض سيار صغرى نابع للنظام الشمسى كثيره من السيارات التابعة للشمس .

ما للكائنات من خصائص أو صفات كالحياة والوعى والارادة والقوة والحركة والطاقة والسرعة وما الى ذلك انما هو مجرد نشاط مستعار ، أفيض علينا كأضواء وامضة من نشاط خصائص خالقنا والهنا ومبدعنا الذى لا اله غيره ولا رب سواه .

الفصل الثانى عشر

لقد وجدنا على خصائص الله ولم نعر الذات الالهية خصائصنا الانسانية

يدعى الماديون أن المؤلهة فى تصورهم للوجود يصورون الله فى صورة بشرية فهو يدرك ويريد ويفعل كما لو كان ذاتا انسانية فى هيكل بشرى ، وفاتهم أن الانسان انما طبع على نمط من خصائص مبدعه وخالقه الذى كانت له تلك الخصائص قديما وتلقائيا من قبل أن يخلق الانسان وتخلق الكائنات وليس بالعكس .

وكان يصح مثل هذا الاعتراض لو وجه الى بعض الفرق الدينية من المجسمة والمشبهة (١) وهم قلائل بالنسبة للمتدينين حقا ، والفلاسفة المؤلهون والروحانيون ، المعتقدون ومن اليهم ممن يؤمنون بالله فى سائر أنحاء العالم والمجسمة ومن اليهم يعدون من ماديى الدينيين كما يعد هؤلاء أنفسهم من ماديى الفلاسفة .

والمجسمون للحقيقة الالهية أو المشبهون لها جهلا وضلالا لا تحتمل عقولهم الضعيفة أن تدرك الها مجردا عن كل ما يماثل ما تقع عليه حواسهم من المظاهر « والاعتبارات » الكونية كالزمانية والمكانية والتحيز .

فاذا فرض أن ذلك كله بالنسبة لجهلة المتدينين شذوذ وجهل

(١) المجسّم أو التشبيه اعتماد ديبى خاطئ ، وهو بجسيم الاله كأن يتخيل له الاسنان صورة محسنة أو شبيهها بظواهر وأعراض بعض مخلوقاته كالشكل والتحيز والانتقال أو الجهة وما الى ذلك . واءتقاد ذلك حقيقه لا مجازا رأى خاطئ ، فد يعلق بأذهان العوام والجهلة أو أذهان بعض الفرق الدينية الساذجة أو أذهان الوثنيين وأنسباه الوثنيين ، تعال الله بذاته وصفاته عن ذلك وعن كل شبيهة أو مثله علوا كبيرا .

فهو عند الماديين علم عال وفلسفة قيمة ودليل ذلك أنهم لا يؤمنون الا بما يبيرون ، ولا يعتقدون الا ما يحسون ويلمسون ، فماذا نصنع لهم نحن لكي نحملهم على الاعتقاد بوجود اله فوق الطبيعة اذا كان من أخص خصائص ذلك الاله أنه لا تدركه الأبصار ولا تتناول وجوده التجارب الحسية ؟

ولو حققت لاتجد لمادى الفلاسفة ولا لمادى الدينين جميعا من قيمة فلسفية أو قيمة دينية الا أن يعد هؤلاء كالتفيليات فى عداد الفلاسفة وأولئك كالتسلقات فى عداد المتدينين وبالأخص فى عصرنا الحاضر .

فان أبى الماديون والواقعيون الا أن يوجهوا اعتراضهم هذا الى المعتقدين بالله اعتقادا روحيا سليما والى الذين يؤمنون به ايمانا منزها عن سائر الأغراض البشرية والخصائص الحسية فقد اخطئوا الخطأ كله ، لأن الماديين والواقعيين والآيين ومن اليهم لا يؤمنون بروحية فى الوجود ، ولا يعتقدون وجودها بما أنهم لا يسلمون الا بما هو واقع محس متحيز فى دائرة الأشياء المادية ، حتى أنهم ينكرون وجود الفكر الذى بكفايته يدركون وعلى أوليات منطقته تأسست نظريات علومهم ، وان أضيف الى ذلك طبعا أحاسيس المحسات « باعتبار » أن الادراك الحسى كفاية من كفايات المعرفة هو الآخر ، واذن فكيف يحق لهم أن يصدروا حكمهم على شىء معنوى روحى لا يعلمونه ولا يعرفون عنه شيئا ؟ ثم هم لا يعترفون بالكفاية أو الكفايات التى تؤدى الى مثل تلك المعرفة كالعقل والنطق الفطرى وغير ذلك من الكفايات الذاتية .

ويضاف الى هؤلاء طبعا المجسمون الدينيون من حيث أنهم لا يقوون على فهم الروحية ولا المعنوية فى الدين ، ثم هم لا يمكنهم أبدا التمييز بين المجاز والحقيقة مع العلم بان كل ما جاء فى الفاظ الكتب الدينية المنزلة جميعا مما يوهم الجسمية أو الجهة أو يورى بشىء من التشبيه انما هو تعبير مجازى ومجازى فقط ، والمجاز والاستعارة فى سائر اللغات وفى العبارات التى تتركب من ألفاظها ضرورة محتومة وبالأخص اذا اراد الانسان أن يعبر عن معان سامية مما لا يصلها بالأشياء المجسمة سبب من الاسباب ، أما الماديون فلا مجاز ولا حقيقة عندهم ، وانما الحقيقة كل الحقيقة فى عرفهم وفى علمهم وفلسفتهم هى المحسات فقط ، واذن فلا تنصب اعتراضات أولئك الحاسيين جميعا على الاله الذى نعرفه بالذات وان انصبت على الاله الذى يريدون أن يصفوه لأنفسهم بحيث يلمسونه بأيديهم ، والا

فلماذا يريد هؤلاء وأولئك أن يصوروا لنا الها محسا ثم يجادلوا فيه ويناقدوا بأسلوب كالأسلوب الذى تناقش به المحسات تماما ، أم يريد الماديون أن يوهنوا المؤلهين بأنهم (الماديين) قد خلعوا عن كواهلهم نير المادية وقيود الحس والحواس ، ولبسوا مسوح الرهبان والعباد ، وتقمصوا شعار الروحانيين وخصائص المؤمنين ، فأصبحوا يؤمنون باله فوق الطبيعة ، ويدافعون عن ذاته وصفاته بمثل تلك الحرارة ، ويأخذون على بقية المؤمنين تشبيههم لله بمخلوقاته وتجسيمه وتمثيله و ٠٠ الخ ؟

وهل يسلم الماديون بوجود اله له خصائص حقيقية ويكونون ليس بينهم وبين المؤمنين بالله الا الخلاف فيما يجب أن يتصف به ذلك الاله من خصائص منزهة ؟ وهل تفهم من ذلك أنهم يؤمنون باله روحى فوق الطبيعة وأنهم قد غيروا عقيدتهم المشهورة - وهى عدم الايمان فيسوغ لهم ذلك أن يرموا من عداهم من المؤمنين بالله بالشذوذ عن صحة المعتقد الذى لا ينغى لذلك الاله المنزه أو أنهم لا يؤمنون باله أبدا وهو الراجح المعروف عندهم وعند الناس بما أنهم لا يؤمنون بشيء سوى المادة ويكون قولهم هذا مجرد مغالطة وتشكيك يراد به تضليل الناس فى معرفة الاله الخالق المبدع ؟

واذن فيجب أن يفهم الماديون الحقيقة ولا شك عندنا فى أنهم يفهمونها بالفطرة ، ولكنهم يغالطون أنفسهم ولا سيما أن علمهم الذى حصروا أفكارهم فيه يمكنهم - بحكم قانونه الحسى - من رفع أنظار عقولهم اليها أو عرفانها وتلك الحقيقة هى أن المؤله الذين يؤمنون بالله يعتقدون أن لهم الها أسمى من الطبيعة ومن الانسان هو الذى أبدعهم . وخلع على الانسان وعلى الطبيعة بكل ما فيها أضواء من نور خصائصه العليا ، فصارت الطبيعة وما فيها - وضمن ذلك الانسان طبعاً - مطبوعة على ألوان من أضواء تلك الخصائص لتكون لتلك الكائنات خصائص نسبية مؤقتة مقومة لها ، وقد استمدتها الكائنات مع استمدادها الوجود والنشاط عن مقومها ومبدعها .

وان الذات الالهية كعلة أولى للوجود فى سموها وعلو رتبته منزهة عن سائر أغراض معلولاتها بل سائر خصائص تلك المعلولات وصفاتها وأحوالها .

ونحن موقنون بأن الماديين كان يمكنهم أن يشعروا بوجود تلك العلة بوجدان ذاتهم فتسلم به عقولهم وتدين له قلوبهم لو سمحوا لأنفسهم بذلك ولو لم يعقهم عن ذلك منطقهم الحسى المجرد .

ولكن القوم يتعمدون التشكيك ومجرد التشكيك فقط ، ثم هم يفرضون على الناس ألا يؤمنوا بالله إلا إذا توافر فيه ما في المادة من خصائص وأطوار ، وبعبارة أخرى : ان القوم لا يسلّمون بالله إلا أن يكون ذلك الإله هو المادة الواقعية ، تستوى في ذلك جميع نزعاتهم ومعتقداتهم وان اختلفت شكلا بان كانت مادية أو ميكانيكية أو نفعية أو واقعية أو الحادية أو مشككة الخ .

ولا مقياس على التحقيق عند كل هؤلاء سوى المادة وحدودها الضيقة ووجودها المتحول ، أو الانسان في وجوده المحدود ، وخصائصه النسبية الجسمانية والروحية كما قدمنا على حين ان المنطق السليم يقضى بأن الحقيقة في ذاتها - لا الانسان ولا المادة - هي التي يجب أن تكون مقياسا للانسان وللأشياء بل وللوجود جميعا .

والنتيجة أن تقدمهم المتقدم الذي مفهومه أن الانسان يخلع صفاته المحدودة على ذات الله المطلقة وهم باطل ، وانما نحن الذين قد فطرنا يقينا على خصائص الله ولم نعر الذات الالهية خصائصنا الانسانية .
وبعبارة أخرى :

ان الله هو الذي طبع كل شيء على ألوان من نشاط خصائصه ، وليس بالعكس ، ويكون الله قد خلع على الانسان حين خلقه أضواء من خصائصه العليا ليتميز بها كأعظم مخلوق في الطبيعة وأقرب الجميع الى الله .

ومن هنا فنقدمهم بهم ألصق وهم به أولى . واذا كان لا بد من أن نناقشهم في ذلك ونثبت لهم أن ما قلناه هو الحق الواقع وأنهم هم الواهمون وأن تقدمهم مردود عليهم سألناهم :

هل وجود الله سابق على وجود الانسان ، أو أن وجود الانسان سابق على وجود الله ؟

فاذا كان جوابهم بأن وجود الله يجب أن يكون سابقا على وجودنا وهو الواقع ضرورة قلنا : ما المانع حينئذ أن تكون خصائص الانسان وصفاته مستمدة من نشاط صفات الله وخصائصه ، وأن الله قد خلع على ذات الانسان أضواء من تلك الخصائص الأزلية ، وتكون ذات الانسان قد طبعت على كيفية تجعلها قابلة لظهور نشاط صفات الله فيها ، وتكون صفات الله هي الأصل الدائمي التلقائي ، وتكون صفات الانسان له بالتبعية والاعارة لقيام وجوده بوجود الله ؟

وفي هذه الحالة تظهر صفات الله فينا كما يظهر أطياف النور الذي تشعه الشمس فتدل على ما فيها (في الشمس) من أصول لتلك الاطياف ، وانه لا يمكن أى ذكى أو أحمق عالم أو جاهل أن يقول : إن الشمس قد استعارت خصائصها وأنوارها من تلك الأطياف التي تظهر في الأرض والتي هي مجرد أضواء لها ، فإرد عليه بأن الأمر بالعكس . وهذا المثل مجرد تشبيه مجازى ، وحقيقة الأمر وواقعه أعلى من ذلك وأسمى وأدخل في باب المعنوية والله المثل الأعلى على كل حال ، ولو ادعى جاهل أن القمر يمد الشمس بالضوء والحرارة لكذبه الناس وقالوا له : انك لمخطيء جد الخطأ لأنك تدعى ما يناقض الحقيقة !

وعلى هذا « الاعتبار » نقول لأولئك الماديين :

يجب أن تفهموا أن الأصل فيما يظهر في ذواتنا من صفات ان هو الا آثار وأضواء لتلك الصفات الالهية السامية الدائمة النشاط والفاعلية والتي تتجلى بها ذات الله تلقائيا والتي أعارنا الله أضواءها منحة منه لتكون مقومة لخصائصنا النسبية . وذلك وقتما أعارنا الوجود من وجوده ، وعلى ذلك تكون صفات الله هي الأصل الأول ، وتكون صفاتنا مجرد أطياف لها تتمثل في ذواتنا ، كما تتمثل الشمس في أطيافها ، وتكون ذواتنا بهذه المثابة وبالنسبة لما تتلقاه من أنوار الصفات الالهية كما تكون العدسة اللامسة بالنسبة لأشعة الشمس المنعكسة عليها . وذلك ما يجب أن يعرفه الماديون وغير الماديين من عباد الله ومخلوقاته ، ولكن ماذا تقول لرجل غاب عنه الفرق بين الشمس وأطيافها ثم جاء يقول للناس : ان ما تدعون أنه نور الشمس انما هو أضواء تلك الأطياف الأرضية التي تبصرونها انعكست على قرص الشمس ، فكانت نورا وحرارة لها ؟ وذلك نفسه هو شأن الماديين والحسيين في النظر الى خصائص الله العليا وخصائصنا البشرية المسنعة : أولئك الذين لا يعقلون ولا يدركون الا بهواسهم وبأدراكهم الحسى فقط .

وبما أن الانسان مخلوق عابر كغيره من المحدثات الكونية - وان امتاز عنها بخصائصه العقلية وبوجدانه وبصيرته - فهذا نفسه يقرر أن لذات الانسان وصفاته أصلا الهيا ، وأن الله قد فطره على نمط من نور صفاته وعلى أسلوب يدرك به الفرق بين خصائص ذاته وخصائص الله .

ولو نزهنا الله عن الحلول والاتحاد وهذا واجب ونزهناه عن التجسيم والمشابهة للاعراض البشرية وهو واجب أيضا ، ثم جردناه

عن صفاته الالهية وهو المستحيل لأنها صفات أزلية قام الوجود بأسره على نشاطها - أقول :

لو جردنا الاله من صفاته وخصائصه فماذا يبقى ياترى ؟ وبماذا يستدل على وجوده ؟ وبماذا يدبر كائناته التى خلقها ويوجهها ؟ الحقيقة أنه لا يبقى الا واحد من فرضين :

اما فرض اله خيالى لا خصائص له ولا فعل ولا تأثير ولا قيمة سوى أنه كائن مقدس كما ارتآه أرسطو .

واما أن يكون الها لا يترجح وجوده من عدم وجوده لخلوه من الخصائص التى تشير اليه والتى يعرف بها ، وتلك حالة لا تتميز فيها العلة من المعلول .

وكلا الفرضين طبعاً يسر الماديين والملحدين ، بل قل : ان ذلك نفسه هو قصدهم ومطلبهم الذى يبغونه من وراء تلك المحاولات السفستائية البائرة التى لا يميل الى القول بها الا من يتجاهل الحقيقة ويبدى غيرها عننا ومكابرة ، وذلك هو الواقع وليس لدى القوم من دليل ولا مرجح فيما يدعون سوى أنهم لا يؤمنون بشيء فوق المادة وهى عندهم مصدر كل شيء وبها يقوم كل شيء ، وذلك هو البطل بعينه ، لما قدمناه من عدم عليّة المادة لشيء من الكائنات ولا لنفسها .

ومن أجل هذا يجب أن يتاصل فى الأذهان أن الانسان انما هو ثمرة من ثمرات الوجود وأن له علة مبدعة وأن تلك العلة قد خلعت أضواء صفاتها وخصائصها على مخلوقاتنا المقومة بها وخصوصاً الانسان الذى كونت العلة المطلقة ذاته على غرار خصائصها وان كانت تلك الخصائص فى العلة مطلقة وقديمة وفى الانسان حادثة ومحدودة ، وبسبب ذلك كان القصور البادى فى الانسان بل فى سائر الكائنات حداً فاصلاً وفرقاً واضحاً بين المعلول والعلة وبين المخلوق والخالق ، ولو أدرك الملحدون عظم الفرق بين السبب والمسبب وبين السابق واللاحق، أو على الأقل بين الأصل والفرع - ما زعموا ذلك ، ولكنهم لا يدركون وان أدركوا غلطوا .

والقول الفصل ، والحكم الصواب فى هذه المسألة - أن يقال اجمالاً: ان الذات الالهية المبدعة قد جعلت من عالم الامكان مجالاً لنشاط خصائصها ، وجعلت من ذات الانسان مرآة مجلوة تتجلى عليها بتلك الخصائص وبذا استحق الانسان النيابة عن الله فى الارض لأن ذاته أعدت لخلافة الله أيضاً .

ولما كانت ذات الانسان أكمل اندوات الامكانية بعد العلة البدعة
صار الانسان أعظم كائنات الطبيعة استعدادا لتمثيل الحقائق السماوية
الخالدة على تلك الارض الفاتية .

فان رمت أن نضرب لك مثلا يساعدك على فهم الموضوع وايضاحه
مثلنا لك بخزانة الآلة الفوتوغرافية ولوحها الحساس الذى تسقط عليه
أشعة الضوء حيث تنطبع فيه كل أشعة تسقط عليه ، وذلك لاستعداد
فيه طبعا ، وفي تلك الحالة يظهر على سطحه ما يقابله من صور ، فاذا
فرضنا أن أطباف النور المنبعثة عنك حالة مواجهتك لعدسة الآلة - قد
انطبعت على لوحها الحساس وبذلك تظهر فيه صورة تمثلك تماما فحينئذ
ترى صورتين لا واحدة : صورتك الذاتية ، وصورتك الفوتوغرافية :
فالاولى لها خصائص وملامح أصلية كانت موجودة قبل اللحظة التى
ظهرت فيها صورتك الفوتوغرافية ، والأخرى صورة مثالية كل ما فيها
من الملامح والصفات انما هو ظل مستعار عن ملامحك ، وتظل صورتك
الحقيقية مستقلة تمام الاستقلال عن صورتها الفوتوغرافية التى هى
مجرد ظل لها طبعه النور على ذلك اللوح ومفهوم أن النور كان طبعا
« واسطة » بين الصورتين وما فيهما من ملامح وخصائص ، فهل تمكن
المقارنة التامة بين الصورتين يا ترى دون أى فرق أو امتياز بين الواحدة
والأخرى أو بظل هناك فرق ما ؟ لا شك أن ثمة فرقا يظل باقيا على أنه
فرق عظيم وبون شاسع وذلك الفرق ينحصر فى أمرين :

الاول : أن ملامحك والخصائص التى تتميز بها سيمالك انما هى
فيك ذاتية وفطرية خلقية ، وأما الملامح التى فى الصورة المأخوذة عن
صورتك الذاتية فانها مستعارة حادثة عن ملامحك الطبيعية .

أما الفرق الآخر : فهو أن ما لك من ملامح وخصائص انما هو ذاتى
مقوم بذاتك - نسبيا - وأما ما فى الصورة فهو ليس أكثر من طيف
وجوده ناشئ عن وجودك .

وهذا هو نفسه ما يحدث معنويا وبصورة مصفرة ومع الفارق
العظيم بين ذاتك الامكانية وبين ذات الله الأزلية المنزهة ، وتكون صفات
الله فى هذه الحالة ذاتية تلقائية لذاته بالأصالة ، وهى فى ذاتك مفادة
ومعارة ، ويكون النور المعنوى الروحى هو « الواسطة » بين ذاتيكما
(ذات الله وذات الانسان) .

وبذا يمكنك أن تفهم ولو تقريبا كيف أن خصائص الذات الالهية

تنعكس أنوارها المعنوية المجردة على ذواتنا فتبرز فيها خصائصنا وكفائاتنا العقلية والعملية بحالة معنوية أيضا .

ثم يجب أن تفهم كذلك كيف أن المسفطين من الماديين والواقعيين يعكسون الأمر عمدا ويوعون بأننا نحن الذين نخلق على ذات الله النزوية خصائصنا ، وبذلك يكونون كالذى يقول : ان القمر هو الذى يمد الشمس بأطراف ضوئه ، فينعكس على سطحها نورا تظهر به كما قدمنا فى مثال سابق . وطبعا نرى أن ذلك لا يعقل أبدا ولو من جاهل فضلا على من يدعون الفلسفة ، ولكن لا يستغرب منهم ذلك اذ كان غرضهم الاول هو السفطة بغية التضليل فقط !

الفصل الثالث عشر

تنزيه الذات الالهى عن العطول والاتحاد

لما كان عالم الامكان الذى لا قيام له الا بالعالم الوجودى الالهى انما هو عالم نسبى امكانى للعالم الالهى الاول ، ولما كان العالم الوجودى يشمل كل امكانى ضمن شموله ، ولما كان هذا وذاك غير صفات الله طبعا ، وكانت صفات الله تشمل العالمين معا فى نشاطها المقوم لهما والالزم وجودهما عن وجودها كاتار لنشاطها الدائم ، ولما كانت الصفات نفسها مجرد خصائص ونعوت للذات الالهية - كانت تشمل الجميع ضمن فاعليتها وخصائصها كاتار « اعتبارية » لوجودها الثابت السرمدى ، وتبرز تلك الآثار عن نشاط الصفات كشيون للذات متغايرة مقومة بها وراجعة اليها .

ولما كان النشاط هو الوسط المؤثر بين الخالق المبدع والكائنات التى أبداعها وهو أيضا وفى الوقت نفسه من ابداعه - كان مصدره عالم الوجود والثبات والتأثير فى مقابل أن عالم الطبيعة عالم امكانى متأثر مظبوع على غرار ذلك النشاط الاول وان هو الا مجرد حوادث متتابعة التغير والتحول .

واذا كان هذا هكذا وهو الواقع فيكون الوجود بمعناه الحقيقى هو وجود العالم الوجودى المقوم لوجود عالم الامكان والتشيو ، ويكون اسم

الوجود . بمعناه « الاعتبارى » - « والاعتبارى » فقط - لعالم الطبيعة بأمره لأنه مجرد كون احتمائى ممكن الوجود والعدم .

وعالم الوجود عالم روى بحت ، ملئ بالوعى والنشاط المعنويين وهو بطبيعته النورية ، فوق ما تعرف عقولنا من الوعى والنشاط الباديين فى عالمنا الطبيعى وبالأحرى ما تتناوله حواسنا من أشياء وصور كونية ، بيد أنه (عالم الوجود) مصدر كل نشاط وكل حركة وكل تشيؤ فى عالمنا هذا ، ولذا ترى - يعين العقل والبصيرة - أن الوجود فى اطلاقه ينظر اليه من زاويتين : عالم حقائق وأسباب أولية ، وعالم ظواهر وأشياء متشبهة وبعبارة أخرى : عالم حقيقى يدرك ادراكا وادراكا فقط وهو عالم الحقيقة ، ثم عالم ناشئ عنه وتابع له يحس وينظر ويلمس كونه العالم الاول كما يكون الماء البارد ، وهو عينه مع فارق واحد هو الشئئية التى لا تلبث أن تزول ، ويعود البارد فيتوحد فى الماء ثانية بعد أن غايه ظاهرا ومؤقتا .

وأنت تعلم أن لكل كائن مهما دق أو جل ظاهرا متعلقا بكميته أو كيفيته أو صورته الممكنة ، وباطنا هو حقيقته وماهيته المدركة المعقولة ؛ وعلى هذا لو قدر لعالم الامكان أن ينطق ولو بلسان حاله لقال عن نفسه : انى عالم مرئى محس ذو أبعاد وكيفيات وظواهر ، ولكنى لسبب تحولى وعدم تباتى لا أمتلك صفة الثبوت والوجودية بمعناها الصحيح ، وان كان ذلك لى بالمعنى « الاعتبارى » النسبى فقط . والواقع أنى معاول لعالم لا يرى ولا يحس ، ومن خصائصى أن وجودى يدل على وجوده ، فأنا مجرد ممثل لذلك العالم الوجودى الأزلى الأبدى وبعبارة أخرى : مثال عابر فى سلم الأبدية للوجود الواحد المطلق الذى أستتره خلف مظاهرى - ألا وهو العالم الإلهى الذى من خصائصه الوجود الحقيقى .

فلو قال عالم الامكان كل ذلك لصدق ضرورة ، ولو قال عالم الوجود وهو عالم الحقيقة : انى أنا الأصل الذى قام بوجوده وجود كل ما يرى ومالا يرى ، وما عالم الامكان الا مجرد ظواهر أنا حقيقتها ومثيرها ومشيتها بفاعليتى . لكان صادقا أيضا ، ويبطل العكس ، أى لو ادعى عالم الامكان صفتى الثبات والوجود .

ولو قالت صفات الله : أنا الحقيقة العليا التى قام بها عالم الوجود وعالم الامكان معا لأنى نعوت الفرد السرمدى الذى لا يتعدد ولا يتحول ولا يزول لصدقت كذلك .

ولو قالت ذات الله وهى صادقة مطلقا : أنا الاول لكل شيء والظاهر الذى به كل شيء ، والباطن الذى هو حقيقة كل شيء ، والآخر الذى يتول إليه وجود كل شيء ، وانى مع كل ذلك لمنزه عن كل شيء . كان ذلك هو الحق مطلقا . وأنت معتقد بصحة قولك : أن لائمة فى الوجود بمعنى الوجودية الحق الا وجود واجب الوجود فأنت على محجة الصواب والحكمة ، وذلك مالا معدى ولا مهرب للمنطق السليم عن الاقرار به ، لأن وجود الله الحق وذاته هو الذات الحق ، وهو الحق الذى قام بوجوده وجود كل شيء ، وهو الحق لأنه الغاية التى يتول إليها مصير كل شيء ، وهو الحق لأنه بذاته وصفاته منزه عن كل شيء .

ووجود ذات الله متضمن طبعاً لوجود صفاته ، ووجود صفاته متضمن لوجود أفعاله ، ووجود أفعاله متضمن لوجود كل ما يرى وما لا يرى من كائنات يشملها محيط الوجود .

وإذا كان الواقع فى كينونة العالم بأسره هو ما ذكرنا ، فلا ثمة موجب لحلول الله فى أشيائه الطبيعية أو لاتحاده بها ، وكيف يمكن أن يتم ذلك ولا وجود أعظم من وجوده فيحتويه ؟ وكيف يتحيز فى مكان وهو المطلق الذى لا يتحيز ؟ وكيف يعلق به الزمان ووجوده الأزلى كائن قبل الزمان والمكان ؟ وبعبارة أوضح :

كيف يحصل ذلك والله هو الموجود الاول الذى لا بداية له يتناولها الزمان ، ولا حجم ولا جرم له يشملها المكان ، وما أوجب تصور الزمان والمكان أو فرض وجودهما الا تعاقب الحوادث الامكانية وتكونها الناشئان عن فاعلية مبدعها . كيف والعالم الالهى منزه تنزيهاً مطلقاً عن تلك القيود الموجبة للحصر ، كالكمية والكيفية والمتى والابن والمعية ؟ وهو الوجود المنفرد بالتوحد والذاتية على حين لا توجد تلك « الاعتبارات » التحديدية الا حيث « توجد » الأشياء الامكانية والحوادث المحدودة التى تستمد وجودها من غيرها ، ولا يقوم وجودها الا بفيض من سواها . وأن الوجود الالهى الذى يمدّها وجود شمولى مطلق ، لا يتصور فيه وجود التحيز بوجه من الوجوه .

والحلول هو تلبس أو تداخل شيء فى شيء أكبر منه ومغاير له على أن يكون الحال والحلول فيه محدودين . ومن ثم يكونان ماديين محسين . والمعانى لا تتحيز أبداً وبالأخص أوسعها اطلاقاً وشمولاً ، والاتحاد أيضاً يشبه الحلول من حيث انه اندماج بين طرفين محدودين ، ويكون أحدهما مكملًا للآخر بدليل ضرورة الاتحاد بينهما .

ومعنى الاتحاد هو أن تتداخل أجزاء شيء في أجزاء شيء آخر أو ذراته ، أو تتحلل ذراتهما بعضهما للبعض الآخر ، فينتجا كائنا غيرهما ، أو مشاركة شيء لشيء آخر في خصائصه وحالاته .

واجمالا هو أن يصير الجرمان المتحدان جرما واحدا له خصائص الجرمين المتحدين مع بطلان لخصائصهما .

وأما الله وأما الكائن الواحدى المطلق الذى لا يتعدد ولا ينقسم والذى هو علة كل شيء ، وليس له تقيض ولا مثل ليتحد به أو يحل فيه - فهو منزه عن تلك « الاعتبارات » الكونية التى لا تسمو عقول صفار الأحلام وضعاف البصائر فى مناهج علومهم الى ما هو أعلى منها وأعظم اطلاقا وتجريدا لشدة تعلق عقولهم بحواسهم والتصاق حواسهم بمظاهر الأشياء « واعتباراتها » الكونية المحدودة ، تلك الكائنات التى أنشأها الله اقتدارا وخلقا وابداعا ، فجعل وجودها المحدود مشمولاً ضمن وجوده المطلق ، ولا حاجة له ولا موجب لأن يحل فيما صنع أو يتحد به . فما الكائنات بأسرها فى الحق والواقع سوى أثر غير مباشر لتلك القدرة الشاملة التى أبدعتها ، وما الحلول والتحيز وما شابه ذلك الا حالات خاصة بالماديات ذات الاحجام والأحياز فقط .

والحلول والاتحاد معا لا يصحان الا فى مماثل كونى ، وكذلك الاتصال والانفصال ، غير أن الاتصال يتنوع بحسب الكيفية ، فاما أن يكون اتصالا مباشرا أى بالذات أو غير مباشر أى بالوسيلة ، والاتصال المباشر ضرب من الاتحاد أو الحلول ، والاتصال غير المباشر تأثير كائن فى كائن آخر بخاصة فى الاول وقابلية فى الآخر تأثيرا بعيدا أو قريبا ، كما تؤثر أفكار شخص فى شخص آخرولو عن بعد . فان يك ثمة اتصال بين الله وبين أحد أو شيء من خلقه يكون من هذا النوع الأخير غير المباشر .

بيد أن اتصال الكائنات بخالقها انما هو كاتصال المفعول بفاعله ، أو المصنوع بصانعه ، فهى صلة مؤثرة بآثاره على أية حال لوجود علاقة تلازمية معنوية بينهما .

فتصور بعقلك وبصيرتك معا كيف تكون علاقة الخالق القديم المنزه عن كل الملبسات الكونية بمخلوقاته الامكانية المحدثة المتحيزة ؟ على أن صلة الله بالانسان على الخصوص وهو أرقى الكائنات صلة معنوية محضة وعلاقة روحية خالصة ، وأما علاقته بغيره من بقية وحدات

الكائنات التي منها هيكل الانسان طبعا فهي مجرد صلة خالق قادر فاعل بمخلوقاته المنفصلة ، فيشيع باقتداره أشياءها « الاعتبارية » الامكانية وهي ما نسميه : الكائنات الطبيعية لا أكثر ولا أقل ، ثم تتحول تلك الكائنات وتتطور ، ويكون مرجعها في النهاية الى قدرته التي كونتها وأبرزت شئيتها .

وإجمالاً فإن اتصال الكائنات بمبدعها انما هو من هذا النوع الاخير غير المباشر ، ويتنزه الله عن أن يتصل اتصالاً ذاتياً مباشراً بشيء من الكائنات أو أن يتحد بها أو أن يحل فيها ، وانما الأكوان هي التي تتسامى ، وتنزع اليه بما فيها من استعداد وقابلية جبلت عليهما ، وأوجدها الخالق في تلك الكائنات حين أبدعها وفطرها على حالة بها تتلقى امداده وعنايته وقدرته المفاضة عليها مئة منه ورحمة ، فتستمد ذلك منه كما يستمد كل معلول من علته ، وكل متأثر من المؤثر فيه . ولا سيما أن الفاعلية الناشئة عن قدرة الله وارادته وعمله وحياته لا بد أن يكون لها أثر في الخارج لوجود العلاقة التلازمية التي بين الأثر والمؤثر ، وذلك يشمل ضرورة سائر ما يظهر في عالم الطبيعة من حياة وفكر وقوة وحركة وتشيو .

ويتضح ذلك الظهور في الانسان بالخصوص وضوحاً جلياً متوقداً ، وليس معنى هذا أن صفات الانسان هي صفات الله بالذات ، كلا ، ولكن ذلك بمعنى أن ما في الانسان من وعى وقدرة وارادة انما هي مجرد آثار وأضواء لصفات الله وفعاليتها (1) ينعكس كل ذلك على ذات الانسان انعكاساً معنوياً ، فيبدو فيه كخصائص ذاتية له ، والواقع أنه لا يملك من تلك الخصائص الا الاستعداد والقابلية اللذين وهبهما الله له وفطره عليهما .

والنتيجة أن سبب توهم الحلول عند الحلولين هو القياس الفاسد الذي يقيسون به خصائص الله المعنوية على شئية العوالم الامكانية التي يعيشون فيها ، وعلى حدودها ومعاييرها المعلومة .

(1) ليست ذات الله كذواتنا تكيفها صفاتها ، ولكنها لما كانت كاملة من ذاتها ومطلقة تشمل سائر ما عداها شمولاً فاعلياً « باعتبار » أنها العلة المطلقة « اعتبرنا » تنوع فاعلة الذات خصائص وصفات تلقائية لها ، أما في غيرها فتكون خصائصه مفادة منها ، لأنه حينئذ يكون معلولاً لها ، وليست صفاته تلقائية فيه ، فعلمنا بذواتنا مثلاً وبصفاتنا علم محدود مكتسب ، وأما علم الله بذاته وصفاته وبذواتنا وصفاتنا أيضاً فهو علم مطلق متضمن في شموله للعلة والمعلول معاً .

وفساد هذا القياس ظاهر جدا لاستحالة المقايسة بين عالم الهى
روحى وادراكى بحث وبين عالم مادى تحوطه وتقيده الحدود والاحياز
النسبية ، كالمكانية والزمانية والشئئية وما الى ذلك . وفوق هذا وذلك
فان العالم الالهى الاول مطلق ، والآخر مقيد محدود ، ويتنزه ذلك
العالم الالهى الأسمى الذى قوامه ذات الله عن كل ذلك أو ما يشبهه .

ولا يغيب عنك أن كينونة الأشياء وواقعيتها وتعددتها كلها أمور
طارئة على الوجود فى اطلاقه ، وما العالم الطبيعى بأسره سوى مجرد
نشاط عابر لصفات الله كما علمت ، فينطلق ذلك النشاط عن الأزلية
كقذيفة تسير رويدا طالبة مستقرا فى الأبدية ، وفى طريقها هذا تخلق
جوا يحيط بها هو ما نسميه نحن : شئئية وواقعية .

وبعبارة ايضاحية : ان الطبيعة بسائر مظاهرها وصورها انما هى
مجرد حالة وجودية تروح وتغدو بين نشاطين من القوة التى هى مجرد
أثر لقدرة الله ، فنشاط يكونها وآخر يحولها أو يحللها (١) فكيف
يعقل مع ذلك أن يحل الاله فى تلك الكائنات والصور المحدودة ، ويتحد
بها أو يباشرها بذاته وهى معدومة الوجود الحقيقى الذاتى الذى لا ينبغى
إلا لله وحده ؟

وبناء على هذا لا يجوز بوجه من الوجوه أن يتحد الاله بالكائنات
التى خلقها بمحض اقتداره أو يحل فيها على أنها مجرد آثار لوجوده
المطلق الذى لا تحيز ولا يحد ، وبذا يكون الطول والاتحاد والاتصال
والانفصال وما الى ذلك من الألفاظ والمعانى التى نستعملها فى كوننا
المجسم المحدود ، وبالمعنى المفهوم فيه - كلها مستحيلة بالنسبة لوجود
الله . كما يستحيل تحديد الاطلاق تماما . وتكون دعوى الحلول والاتحاد
وهمسا وتخليطا ، أو مقاصد سيئة أراد اصحابها ومروجوها ادعاء
الألوهية فى الأرض أو على الأقل : الاتصال الكاذب بالله ، ولذا خلقوا
من عند أنفسهم نظرية تناسخ الأرواح ، وهذا كله وجد دون أن يكون
له أساس فى الواقع من نبوة أو ولابة أو حكمة .

(١) انظر الأسمكال البانبة فى آخر الكتاب .

الباب الثاني عشر

الفصل الأول

التقمص وتناسخ الأرواح :

ويتصل بمسألة الحلول والاتحاد موضوع آخر هو التقمص أو تناسخ الأرواح ، ومضمونه : أن النفوس المذنبة والأرواح الشقية التي تفارق عالمنا الأرضي بالموت طبعاً تحل في أجساد جديدة لتكفر عن نقائصها السالفة وتطهر منها ، فإن كانت ذنوبها عظيمة حلت في أجسام حيوانات وضيفة كالهوام والحشرات والقطط والكلاب وغير ذلك ، لتترقى من جديد في أدوار مستقبلية من حيوان دنيء الى حيوان أرقى منه ، وهكذا . فإذا تطهرت قليلاً تقمصت جسد انسان شرير أو معذب بائس ، فإذا فارقته تقمصت جسداً أعلى منه ، وحلت فيه لعلها تأخذ في طريق الصلاح والتقوى والحيرية بذلك التقمص .

فإذا ارتقت أكثر تقمصت جسد عالم أو فيلسوف ، أو مصلح أو مرشد أو ما أشبه بحسب ثقافتها وتهذيبها الذي اكتسبته في أدوار تقمصها، وتظل هكذا تترقى حتى تتصل في النهاية بالعالم الأسمى حيث لا تعود تتقمص أو تناسخ ثانية ، فتعيش في رحاب السموات مع الملائكة المطهرين وعباد الله المقربين .

وتلك العقيدة الزائفة ليست جديدة في العالم ، بل هي من أقدم العقائد الوثنية ، وليس هذا فقط ، بل ويمكنك أن تجزم بأن سائر العقائد الوثنية قد أسست عليها ، وتفرعت عنها ، وان عقيدة تناسخ الأرواح وتقمصها هي حجر الزاوية في كل معتقد وثني ظهر في العالم من البرهمية الهندية التي أحلت « برهما » في فشنودسيفا ، وأحلت « برهم » وقشنودون سيفا - اله الشر والتدمير - في كل سادن برهمي .

وكذلك البوذية التي هي فرع عن البرهمية . وتلك العقيدة (التقمص) هي نفسها دعامة التناسخ المصرى ، وأساس التاسوع المعزو الى آتون رع وآمون ، ونوت وست وتوت ، وايزيس وأوزوريس وهوروس (١) .

وبالتناسخ والتقمص ولد الملوك والكهنة (عند قدماء المصريين) . كآلهة وأبناء آلهة . ومن ثم خلقت الهوام والحشرات وصغار الحيوانات وكبارها كمخلوقات تقمصتها نفوس مذنبه ، وأرواح تلوثت بالشروخ والمعاصى ، وقد هبطت الى تلك الدركات من سلم الخليقة لتتطهر وترقى ثانية ، فتعود صالحة وجديرة بمملكة أوزيريس السماوية .

وأما عند اليابانيين والصينيين ومن اليهم فأرواح الآلهة تتقمص أجسام الملوك والآباء والأجداد .

وأما فى الديانتين الصابئية - عبادة الكواكب والأفلاك - والمجوسية الزرادشتية والمانوية - عباد النار أو النور والظلام - فان أرواح الآلهة تتقمص الكواكب أو النار أو الزعماء مثل : زاردشت ومانى وغيرهما .

وأما وثنية الأحجار والأصنام فالتقمص فيها ظاهر جلى ، لأنك اذا قلت لعبادها : كيف تعبدون أحجارا وتمائيل ؟ أجاوبك على الفور : انما نتقرب بهم زلفى ، وتقربا الى الاله الاكبر .

ولذلك سميت عبادة الأصنام شركا ، ويقاس على ذلك طبعاً سائر ضروب الوثنية مهما تكيفت وتنوعت ، وكانت عبادة للأشخاص أو عبادة للكواكب أو للنار ، أو عبادة للنصب والأحجار ! مع العلم أن أصول تلك الديانات الوثنية القديمة كلها انما كانت مجرد تشبيهات مجازية ورموز وطقوس للتقريب بين فهم العامة وبين حقائق الديانات حيث كانت عبادة الله الحق الواحد الأحد هى الديانة الفطرية السائدة فى أعماق الأدهار ، وبها جاء أنبياء الشعوب والأمم وعلمائهم ، وأيضاً حكمائهم وفلاسفتهم ومصلحوهم .

وكانت النصب والتماثيل تقام كرموز للحقيقة كما تقدم أو لقصد التذكار والتعظيم لعظماء تلك الشعوب وتخليدهم .

(١) اسطورة مصرية سناتى على تفصيلها فى كتابنا (على هامش كتاب الوجود فى تاريخ تطور الدين والفلسفة والعلم) .

وكذلك عبادة الشمس وبقية الكواكب انما كانت فى الأصل مجرد رموز ووسائط بين الناس وبين الاله غير المنظور ، وقل متل ذلك فى سائر قوى الطبيعة التى كانت تعبد جهلا من دون الله بالنسبة للعامة من أفراد الشعوب ، وقصدا متعمدا لاختفاء الحقيقة والاستئثار بعلمها بالنسبة لسدنتهم وأخبارهم وعظمائهم .

وهكذا ولغايات مصطنعة دبرها الذكاء والتحايل البشرى تهافتت تلك المعتقدات القديمة وأسفت ، واحتجبت شمس الحقيقة بغيوم الأضاليل وسحب الباطل ، فتغايرت الآلهة وتعددت ، وحل التعدد والتعيز محل الوحدة والاطلاق .

على أنك لو سألت المعتقدين لتلك إديانات والنحل القديمة جميعهم حتى بعد اسفافها وشحنها بالأساطير والخرافات : كيف تعبدون آلهة متعددة ؟ أو كيف تتشركون بالاله الحق ؟ لكان جوابهم جميعا : انهم يؤمنون باله أعظم هو الرئيس الأعلى لآلهتهم ، ولكنه غير منظور ، وسواء عندهم أن كان يحل فى هيكل منظور معين كرمز له أو تجرد عن ذلك الرمز ، فكان موطنه السموات والأرض جميعا أو كان فوقهما علوا !

ثم لما ترقى العقل البشرى اتخذت تلك الرموز الالهية أو قل الوثنية نفسها أشكالا أرقى متعددة الأهداف والنواحي ومظاهر متسامية معنوية أو روحية وما من وسيلة لها مع ما تطورت اليه من ترقق وتسام سوى ذلك التناسخ والتقمص نفسه ، ولأجل هذا ضل به كثير ممن يزعمون الروحية، وضلت كذلك فئة من صغار المتصوفة وأدعيائهم ومن جهلة المتدينين ممن يؤمنون بالكتب المنزلة .

ولعل الدافع لأولئك على اعتناق ذلك المذهب - مع أنهم يعدون من المعتقدين بالديانات ذات الكتب الالهية - هو الختل من شرار معلمهم أو الجهل ، أو حب الاستعلاء فى الأرض بالباطل ، ومجرد ادعاء الولاية بايهاهم الناس أن أرواحا عظيمة كأرواح الأبطال أو الأنبياء والملائكة قد حلت فيهم، وتقمصت أجسادهم .

وأعظم من ذلك أن بعض كذبة الاولياء يدعون أن الله بذاته قد حل فيهم ، وامتزج بشخصياتهم ، فاتحد بها وشارف لحمهم ودمهم وعظمهم الخ تعالى الله عما يدعون علوا كبيرا ، وان هم فى الحقيقة الا مخادعون ، تستولى على أرواحهم الشريرة شرار الارواح ، فتنسجم نزعاتهم السيئة مع نزوات أولئك المدعين !

هذا ، ولا يفهم من كلامنا القول باستحالة التجلي على بعض الأنفس الزكية ، وأن القلوب النقية والأرواح الصافية تتجلي عليها خصائص الذات الالهية المطلقة ، فتغمرها بالنور والحب والتسامي والصلاح والتقوى ! يقينا اننا من المؤمنين بذلك ، وأكثر من ذلك نؤمن بأن الله يصطفى من يشاء من عباده - رسلا وأنبياء وأولياء - ويصلهم بحضرتة العلية عن طريق التجلي ، أو الوحي أو الالهام والقرب الروحي ، لا عن طريق الحلول أو الاتحاد ، أو التقمص ، فيتخذ منهم رسلا وأنبياء وأولياء ، فيؤتى بعضهم الرسالة ، وبعضهم الآخر الولاية والصديقية ويلهمه العلم والمعرفة ، ويؤتى من يشاء الحكمة وفصل الخطاب .

فاذا تقرر تنزيه ذات الله عن كل ما يفهم منه الحلول أو الاتحاد بالبشر أو بالكائنات فاننا لا ننكر بل نؤمن بأن الله في سامي مجده وعلواء كبريائه وتنزهه عن النسبية والنظير وعن الحلول والاتحاد والتقمص والتناسخ انما هو بعلمه وقدرته ورحمته أقرب الى الانسان من نفسه . ومن أقرب المقربين اليه ، وأنه اذا ناجاه أضعف مخلوق في سره أو في علنه وهو مخلص في دعائه وجد الله قريبا مجيبا عطوفا رحيفا ملهما مواسيا .

وانما الذى ننكره ونرفضه ونجحده جحودا ، بل وننقده نقدا شديدا هو أن نحصر الله جل وعلا في ذواننا المحدودة وأشخاصنا الضعيفة، أو أن نجعل له حيزا من أرضنا أو غيرها من الكائنات كما يدعى الحلوليون والاتحاديون ، أو أصحاب التقمص والتناسخ ، فانه شرك وجهل نبرأ الى الله منهما .

والذى نأخذ على أمثال أولئك الأدعياء هو أنهم - مع ادعائهم الولاية والقداسة - من شرار خلق الله وأبعدهم عن الصلاح والتقوى ، وأنك لو لابستهم ناطلعت على دخائلهم ومآربهم السيئة وما تكن نفوسهم من شر وضر لوليت منهم فرارا ولملئت منهم رعبا !

وبعد فنقدنا لعقيدة التقمص والتدليل على فسادهما ينحصر في أربعة وجوه :

الوجه الاول : أن عقيدة التقمص والتناسخ هذه ومعها أيضا عقيدة الحلول والاتحاد - وكلها أساطير يفضى بعضها الى بعض - هي أساس الوننيات القديمة والمحدثة ونبعها كما قدمنا ، فهي على هذا معتقدات لا تتفق مع التدين الصحيح والايان الخالص ، ولا تنسجم معها بأية حال .

الوجه الثانى : أن تلك العقيدة هدم صريح للتدين وللخلق معا

من حيث انها تسوى بمجرد أدوار التقمص بين الصالح والطالح ، والخير والشرير في نهاية الأمر ، وتجعل أفسق الفاسقين وأصلح الصالحين في درجة واحدة من الكمال ، لأن الشرير على مقتضى تلك العقيدة يتناسخ ويتمص أجسادا عدة ، فيتطهر من أوزاره بتلك الوسيلة ، ويصل الى الكمال فيلتقى هو والأخيار من الناس في النهاية عند نتيجة واحدة ، هي الطهر والتكامل !

وإذا كان الأمر كذلك - وهو ليس بالأمر العدل طبعا - فلأى غرض يا ترى يتدين المتدينون ؟ وعلى أى أمل يجاهد الأخلاقيون ما دام التطهر من الأوزار والشرور سيكون أمرا مكفولا بالتناسخ ، وما دام أفسق الفاسقين وأتقى الأتقياء سيتساويان في الدرجة عند الله ؟ واذن فما تكون الفائدة من انزال الكتب وارسال الرسل وسن الشرائع اذا كان مذهب تناسخ الأرواح سيضمن لمعتنقيه في نهاية الأمر - مهما ارتكبوا من الشرور - عيشة راضية في بحبوحة النعيم بين الملائكة والصدقيين والشهداء والصالحين ؟ ولماذا لا يبتهج الأشرار بذلك الحل السهل الميسور لقضية الثواب والعقاب فيرتكبوا أقبح القبائح دون وازع ولا رادع معتمدين على أن مآلهم الى الطهر والنقاء كالأخيار تماما برغم أنف الاتقياء والمتقين والأخلاق والأخلاقين ؟ .

الوجه الثالث : اذا كانت الأرض هي محل الذنوب والدنس فكيف تكون هي نفسها مغتسل النقاء والطهر في وقت واحد يا ترى ؟ وبعبارة أخرى : اذا كانت هي بؤرة الذنوب والأرجاس فكيف يتم لها أن تصير محلا للثواب والقصاص أيضا ؟ واذا تم لها ذلك فما فائدة الآخرة ؟ وأين تقام محكمة العدل السماوية ؟ ومن ثم : ما فائدة التقمص نفسه اذا كان يتم في الأرض كل شيء : التطهير والتدنيس ، والثواب والعقاب ، والتنقص والتكامل ؟

الوجه الرابع والأخير : أن تلك العقيدة الفاسدة تجعل من الأرواح كما محدودا أو عددا محدودا ، يرقع به الخالق الأجسام التي يخلقها ولماذا ؟ ألقلة اقتداره أم لقلة الأرواح عنده ؟ ومن من أبناء الانسانية يرضى لنفسه أن ينحدر فيعود حشرة أو قطا أو كلبا مثلا ؟ حتى ولو قيل له : انه بسبب ذلك التناسخ سيصير ملكا أو نبيا ؟ واذا رضى الانسان بذلك فهل يرضى به صانعه وخالقه وقد خلقه بشرا سويا وفي أحسن تقويم وبالنتيجة اذا كان الخالق هو المنظم وهو المحاسب والمثيب والمعاقب بمحض مشيئته وعنده الرحمة والمغفرة يهبهما لمن يشاء دون معارض

فلماذا تتجشم الأرواح تلك التقمصات المتعددة تحت اسم التناسخ في سبيل التفكير والتطهير ؟ ولأى غاية تفعل ذلك اذا كان الله قد سن لها شرائع ونظما ويسر لها سبلا اذا سلكتها ضمن لها الكمال والسعادة والمغفرة الا أن تكون تلك العقيدة عقيدة باطلة أراد واضعوها أن يتوسلوا بها لمعنى الحلول ، ومن معنى الحلول الى الاتحاد المصطنع (١) بالله أو بما دونه من أرواح عالية يدعون أنها تقمصت أجسادهم شعبنة وتمويهها على الناس ؟

الفصل الثاني

تنزيه الله عما لا يليق بذاته العلية

واذن فالواجب على كل ذى عقل فلسفى سليم وكل محب للحقيقة خالصة وكل من فى قلبه مسحة من ايمان بالله أن يرفض مثل تلك العقائد الفاسدة ، أو قل المذاهب المسرحية رفضا باتا ، وأن ينزه الله ذاتا وصفات وأفعالا عن مثل تلك السفساف والأساطير المغرضة كالحلول والاتحاد والتقمص والتناسخ ، وما الى ذلك من هراء وهتر .

وأىضا يجب تنزيه ذات الله وصفاته عن الاتصال المباشر بالكائنات الامكانية أو الاتحاد بها أو الحلول فيها أو فى شيء منها ، وتنزيهه سبحانه تبعا لذلك عن المكائنية والزمانية والكيفية والكمية والتشبيه والتجسيم والتحديد والتجزئ والتعدد ، لأن هذه الظروف « والاعتبارات » كلها من علائق الكائنات الامكانية التى لا تلحق بذات الله ولا بصفاته حتى ان صفات الله نفسها وهى قديمة بقدم الذات ليست أغيرا للذات تتحد بها ، وانما هى واحدة بواحدية الذات وان تغايرت بالقوى « والاعتبارات » وبعبارة أخرى : ان صفاته هى عين ذاته موصوفة منعوتة ، لأن المدرك بذاته لذاته ومن ذاته يكون بالمعنى المتقدم هو المدرك ومن ثم هو ذات الادراك ،

(١) على أن هناك ضربا من الاتحاد بالله اتحادا مجازيا يقول به كبار الأولياء الصادقين وهو من باب عودة الشيء الى أصله ونعلق الروح بمبدعها كرجوع قطرة الماء التى « تبخرت » عن المحيط الأعظم وعودتها اليه ثابتة ، وفوق هذا فانه اتحاد معبى ليس فيه اتحاد مغاير لمغاير يمتزج به أو حلول كائن فى آخر ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

وهو (١) المدرك أيضا لقيام ادراكه لذاته بذاته وقيام مدركه بادراكه ، ومعنى ذلك أن علم الله يقوم بذاته العالمة دون قسمة أو تعدد فى الذات . ويكون العلم خاصة قديمة من خصائصه ، وعلى ذلك قس حياته واداته وقدرته الخ . وكلها خصائص ونعوت للذات ، وليست بأعيان مستقلة كأغيار لها .

وكون أن الله سبحانه وتعالى علم وإرادة وقدره وغير ذلك من الصفات العلية لا يمنع أن يكون علمه هو عين ذاته العالمة . ولا يوجب أن يكون فى الأزل قديمان : الذات وغير الذات (٢) .

فان كان العلم الالهى متعلقا بالذات وبالصفات كان المعلوم أيضا قديما لأنه يكون حينئذ علم الذات بذاتها وبصفاتهما ، وأما ان تعلق العلم الالهى بمعلول خارجي حادث غير الذات الالهية وصفاتها فقد كان العلم قديما بقدم ذات العالم ويكون المعلوم محدثا ، ونحدث المعلوم لا يتناقض أبدا مع قدم العلم اذا كان العالم قديما ، وكان وجوده سابقا على وجود المعلوم ولا سيما أن كانت ذات العالم هى العلة الأولى المقومة للعلم وللمعلوم معا وسابقة عليهما ، وكانت المحدثات المعلومه معلومات لها ، ويكون وجود العلم والمعلوم اذ ذلك لازما عن وجود تلك العلة التى علمت فأحدثت على مقتضى ما تعلم ، ويكون علمها ضرورة سابقا لوجود المعلوم ولاحقا له ، ويكون الزمن بالنسبة للعلة مع أناته - الماضى والحاضر والمستقبل - زمنا واحدا هو السرمدية المطلقة .

وعلى ذلك يكون علم الذات بذاتها كعلة وليس بشيء خارج عن ذاتها

(١) معناه أن ما يدركه الله من مدركات مجعولة إنما تقوم فى وجودها بادراك الله لها ، لأن ارادته خلق ، وادراكه علم ولا شيء فى الوجود يقوم الا بإرادة الهية عن علم قديم .

(٢) قلنا : ان الصفات الالهية مجرد خصائص ونعوت للذات وليست مستقلة عنها ، فهى من جهة الذات خصائص معنوية قائمة بها ، ومن جهة مظاهرها وآثار نشاطها حقائق ذات وجود قائم بوجود الذات ، ولهذا يكون علم الله بذاته هو عين ذاته ، وان كان الله عالما بعلم وقادرا بقدره ومريدا بإراد الخ فإنه يجب ألا يفهم من ذلك أن لهذه الصفات وجودا عينيا متميزا عن الذات أو مغايرا لها ، أو نتوهم أن فى الذات كثرة فإن كانت صفات الانسان بحسب ما يبدو لنا زائفة على ذاته فذلك لأنها مفادة من صفات غيره ، ولم تكن له قبل حدوثه .

أما فى صفات الله فلا يعقل هذا ولا ينبغى لأنها نعوت ذاتية أزلية لموجود أولى ، وانك لترى مع ذلك أن صفات الانسان وخصائصه أمور معنوية متعلقة ببؤرة اللات ومتوحدة بوحدتها وان تنوعت أفعالها .

أولا ، وثانيا يكون متضمنا العلم بالمعلولات أيضا كما قدمنا . وسواء كانت المعلومات كلييات أو جزئيات فإن الذات وهي العلة الأولى تعلمها خلافا لقوم من المتكلمين ومن الفلاسفة يزعمون أن العلة تعلم الكليات دون الجزئيات ، تعالى الله عما يزعمون . ويتم ذلك لسابقية علم الخالق بالحوادث قبل حدوثها ، ووجود العلم مستمرا وشاملا لما دق أو جل بعد ذلك الحدوث، وقل مثل ذلك في بقية صفات الله كالحياة والقدرة والارادة الخ .

وذلك يقتضى أن لذات الله صفات وخصائص حتما ، وهي لا تعد ولا تحصى ، وقد علمنا منها بقدر ما وسعه علمنا ، واحتملته عقولنا .

فنزّه الله عن كل مالا يليق بذاته المقدسة ، واحذر أن تنزّهه تنزيها سلبيا تجريديا يجرده سبحانه من سائر صفاته وخصائصه باسم التقديس الأجوف الذى يسببه التجريد المطلق كما يقول به بعض المعتزلة ولا اسم له عندنا سوى التعطيل (تعطيل الذات عن صفاتها كما تعطل الحسنة عن مصوغها) وحتى عن الصفات كما يفعل بعض الفلاسفة مثل أفلاطون الذى أعطى الله صفة الكمال فقط ، ولكنه فى الوقت نفسه قد جرده من كل فاعلية ومن كل تأثير فى الكائنات حيث جعل الشأن كل الشأن فى ذلك للمثل (الأفلاطونية) ، ومثل تلميذه أرسطو الذى جعل الفاعلية للهوى والصورة ، وبعبارة أخرى : للمادة من دون الله !

ومثل تلميذهما ديكارت الذى أخذ مثل أفلاطون وجعلها (جوهر الفكر) ومادة أرسطو وجعلها (جوهر الامتداد) ثم أقام على الفكر والامتداد كيان الوجود كله ، بل وكل تأثير فيه ، ولم يجعل لله من ذلك سوى التأليف بين المبدأ الفكرى والمبدأ المادى !

أو مثل أفلوطين السكندرى الذى جعل للعقل الأول كل السلطان فى الخلق والابداع والانشاء ، ولم ير فى الله سوى أنه الواحد الذى لا يصدر عنه الا الواحد ، وهو (العقل الأول) لأن الله فى زعمه وهو واحد ومجرد عن كل صفة لا يستطيع أن يخلق الكثرة الا بالعقل الذى أسماه أفلوطين عقلا أولا ، ثم اشتق منه عقولا كثيرة ، تعالى الله عن مثل تلك الأوهام علوا عظيما .

فدع هذا الباطل كله ونزه الله تنزيها إيجابيا دعامته الإرادة الفعالة والاقتدار الشامل ، لا تنزيها سلبيا مجردا أساسه تجريد الله عن صفاته ، ذات النشاط المطلق وخصائصه المبدعة ، فالإيجاد أبدع تقديس وأقدس تعظيم لذات واجب الوجود وعلته الأولى .

ثم اعلم أن الله بذاته المقومة لصفاته •

وبصفاته المقومة لنشاطها الشمولى المؤثر هو المبدأ الايجابى «الأوحد»
فى مطلق الوجود - كائناته وحقائقه ونظمه وأجرامه - مهما عظمت أو
دقت ، وظهرت للعيان الحسى أو خفيت عنه •

واعلم أن ذلك التجريد الذى ارتآه من ذكرنا من الفلاسفة والذى
يجرد ذات الله عن خصائصها الفعالة ويعطلها يجعل من وجود الله وجودا
مبهما لتجرده مما يدل على وجوده ، وعلى فاعليته من الصفات التى يجب
أن تعرف بها الذات ، وهو موقف تعطيل سلبى محض ، يجعل وجود خالق
الوجود مجرد رمز للتقديس الأجوف المزعوم لا أكثر ولا أقل ، ويجعل
موقفنا منه أيضا موقفا غير واضح •

فاذا بحثنا على أساس ما تقتضيه تلك المزاعم عن مفهوم وجود الله
ألفيناه وجودا وهميا ، كما يزعم الماديون القائلون بأن لا وجود الا للمادة -
وذلك جل مطلبهم - ومن المستحيل عقلا وجود اله لا يعمل فى الوجود
الذى أبدعه على أن الوجود مليء بنشاط صفات الله وآثارها البارزة الباهرة
لكل ذى عينين وكل ذى عقل يدرك ويعقل •

وان صفات الوجود الامكانى ، وبعبارة أخرى : مادتهم المزعومة أو
صنمهم الأكبر كلها خصائص سلبية انفعالية بالنسبة لوجود الذات
الالهى الذى صفاته كلها ايجابية فاعلية •

ولهذا فالكون الطبيعى ذلك الكيان المسلوب الوجودية الذاتية
والقدرة الذاتية والارادة الذاتية والحياة الذاتية - ليس له من الوجود
والقدرة الحقيقيين • الا القصور الذاتى الذى يجعل وجوده بالنسبة لوجود
مبدعه - وهو وجود أزلى تلقائى ثابت - وجودا كالعدم ، أو على أحسن
تقدير وجودا امكانيا « اعتباريا » يستوى فيه طرف الوجود والعدم •

فاذا قلنا : ان العالم الالهى الوجوبى المطلق هو عالم الايجاب
والايجاد ، لأنه عالم الحقيقة - فلا يكون وجود عالم الامكان والاحتمال
الا وجودا سلبيا محضا ، ولا يملك فى وجوده من صفة الوجودية الحقيقية
بجانب وجود النشاط الأزلى القديم السابق له والصادر عن صفات الله
الا كما يكون وجود التيار السالب بجانب التيار الموجب فى الاستقطاب
الكهربى الطبيعى •

فلا تقحم ذات الله فى غمار الكائنات المحدودة الزائلة ولا تسو بينهما

كما يفعل الحلوليون فتحد من اطلاق وجوده ، وتنقص بذلك من تنزيه ذاته الواضح الجلي !

والواجب على كل ذى عقل سليم اذا قارن بين ماللخالق من نعوت وخصائص ، وما للمخلوق من حالات وانفعالات أن ينزه الأولى عن الأخرى تنزيها لا يجعل الخالق بمعزل عن التأثير فى مخلوقاته ولا يجعله متحدا بها .

فان الفرض الأول وهو تجريد الله من كل صفة وحتى من الفاعلية يقتضى تصور وجود الله فى عالم آخر خارج الوجود ، وأن لا فاعلية له . وذلك ما لا يعقل أبدا . ولو تصورنا وجود الله على الفرض الأخير محصورا فى الكائنات لكان متحيزا محدودا ، وذلك هو الحلولية بعينها وهو المستحيل .

وليت شعرى ! اذا لم يكن الاله متجليا بصفاته وأفعاله فى مطلق الوجود فأين ياترى يتجلى ؟ وأين يظهر نشاط صفاته ؟ وفيه تتمثل ربوبيته ويفعل اقتداره الا فى مثل هذا الوجود بأسره على وجهيه الوجودى والامكانى أو الباطنى والظاهرى ؟

ويكون الله مع ذلك منزها بذاته وبصفاته عن كل حلول وكل اتحاد وعما يتبع ذلك ، أو يؤدى اليه من تقمص أو تناسخ ، ويتنزه الله أيضا عن مزاعم الماديين ونزهاتهم وقبودهم وحدودهم التى لا يبغون من ورائها سوى نفى وجود الصانع جلت قدرته ، واثبات وجود المادة صنمهم المجسم الذى تحطم أخيرا بنشاط الطاقة الذرية ، فتبدد وجوده العلى وطار شعاعا فى الفضاء !

وكذلك نزه الله عن شطحات المثاليين التجريدية ، ثم تأليههم للفكر ، وارفص كذلك ما يدعيه الواقعيون من أن لا موجود الا لما هو واقع فى الكيان الطبيعى ، وما هو مدرك بمحض الحس واعتقد بل تيقن ومعك الحق الصراح والخبرتان العقلية والتجريبية ونتائج العلم أيضا أن الأشياء الواقعية موجودة فى الخارج ، ولكنها مجرد مظاهر ومظاهر فقط تنشئها حقائق وأسباب غير محسوسة ، تكمن وراءها ، بيد أن تلك الحقائق والاسباب غير ظاهرة للعيان الحسى ولا هى مما يحس ، والحواس قاصرة بطبيعتها عن تناولها وادراكها .

ثم ان الفكر موجود ، ولا يسع أى عاقل نكران وجوده بجانب شيئية

الاشياء ، وهو مقابل لها ، ولكنه ليس عذة لشيء منها ولا لنفسه ، وهو مع ذلك مصاب بالقصور الذاتي كبقية الكائنات النسبية المحدثه .

ان الله تنزهت ذاته لا هو داخل في هذا العالم ، ولا هو خارج عنه ولا هو متحد به ، ولا حال فيه ، لأن الدخول والخروج والحلول والاتحاد ، والتحيز والتحديد كلها « اعتبارات » ونسب امكانية مادية محضة لاتليق الا بالامكانيات ولا تصلح لها ، وانما وجود الله وجود مطلق لا يحد ، ووجوده يشمل وجود الكائنات جميعها في عليته وتكون هي كمنشأ بارز لصفاته وخصائصه ، أو آثار لها وشئون عابرة من شئون الله في مبدعاته ، ودلائل قدرته .

وعلى ذلك يكون وجود الله وجودا ذاتيا مطلقا ، وهو الوجود بالمعنى الحقيقى دون أن يحده زمان ولا مكان ، ولا فوق ولا تحت ولا يمين ولا شمال ولا ينطبق عليه وصف الخروج والدخول ، وما أشبه ذلك من « الاعترافات » الحسية التى لا مكان لها الا فى محيط الطبيعة أو الكيان الطبيعى ، وتكون تلك الحدود كلها مجرد نسبيات مشمولة فى اطلاق وجوده .

واعتبر ذلك بوجود ذاتك فى مجموع كفاياتك ، وفى شخصيتك وفى أفعالك فانك تراها لا توصف بالدخول ولا بالخروج ، ولا بمثل هذا التحديد ، كيف وقد يطوف الفكر بالعالم كله فى لحظة واحدة حتى أن جسديك نفسه لا يمكنه أن يحصرها لأنها معنوية روحية ، والحصر لا يكون الا من مادي لمادى آخر ، فاذا كنت تعقل وجود ذاتك بهذا « الاعتبار » وتعتقده فتيقن أن الذات الالهى المطلق بذلك الاعتقاد أولى ، وله فوق هذا وذاك المثل الأعلى فى كل حال .

الباب الثالث عشر

الفصل الأول

وجود الله ظاهر في أفعاله

يحكى أنه كان لجحا عشرة حمير ، وكان اذا ركب أحدها ثم عدّها يجدها تسعة فقط ، فاذا نزل وعدّها يجدها عشرة تامة ، وهو فى كالتا حالتيه لا يدرك أنه كان يحجب عن ذهنه القاصر الحمار العاشر بوجود شخصه الكريم على ظهره .

وقد نعود أكثر الناس أن يفكروا فى كل شىء الا فى ذواتهم أو فى أنفسهم التى هى أقرب الأشياء اليهم ، والتى بفضل كفاياتهم يفكرون ، بل قد ينكر بعضهم بتاتا أن لهم روحا شاعرة .

ثم ان الشمس وهى الشمس تشرق على الناس فيبصرون بها سائر الأشياء ، ويقل منهم من يفكر فى الشمس نفسها !

وكما اختلف جحا فى عدد حميره ، وكما يفكر بعض الناس بذواتهم ومشاعر ذواتهم وهم مع ذلك ربما لا يفكرون فيها أو يشكل عليهم أمرها لانحصار تفكيرهم فيما حولهم من محسات وظواهر دون أنفسهم ومعانى أنفسهم ، وكما يبصر الناس بنور الشمس وجود الأشياء وهم لا يفكرون فيها ، بل قد يجحد وجودها ضعيف البصر لزعمه أنه لا يراها - كذلك قد ينكر وجود الله عزت قدرته وجلت صفاته ضعاف البصائر وصغار الأحلام من الناس !

ومن أولئك قوم يسمون أنفسهم بأحرار الفكر ويعنون بتلك التسمية أنهم لا يؤمنون بشىء أبدا وآخرون يفخرون بأنهم يلحدون بالله أو على

الأقل يدعون أنهم يشكون في وجوده شكا مطلقا دون أن يقصدوا بذلك الشك التوسل لعرفان أية حقيقة .

وكل أولئك لا يدرون ولا يدركون أنهم لدى التحقيق بقوة من الله يفكرون ويفلسفون ، وبما أنعم الله عليهم من نعمة الذكاء والتعقل يشككون ويلحدون ثم يسفسطون ويبرهنون بل وبما أمدهم الله من قدرة راجعة الى قدرته يأكلون ويشربون وينعمون ، وبحياة مستمدة من حياته يحيون ويتعاطفون ، فيحبون أو يبغضون ، ويأثفون أو يتنافرون غير أنهم لمن أمدهم بذلك كله يجحدون وبنعمته يكفرون ، وسيعلم الذين ظلموا أى منقلب ينقلبون !

وعلة ضلال القوم وحجابهم الأعظم عن التعرف الى بارئهم هو أنهم لا يؤمنون الا بما تدركه حواسهم ، وتتناوله أيديهم من أشياء الطبيعة الواقعية التى هى نتاج صنع الله ومن دلائل قدرته ، وليس لها فى ذاتها سوى الانفعال المحض ، والقصور الذاتى المشهود فىنا .

فيكون مثلهم فى ذلك كمثل الذى يحكى عنه فى الأساطير من انه صنع صنما بيده ، ثم عكف على عبادته ، فلما حلت به المصائب ومفزعات الحوادث استنجد الهه واستغاث به ليصرف عنه السوء ، فلما لم يفته ولم ينجده ، وظهر له عجزه وقصوره - بال عليه وحطمه !

وكذلك يصنع أولئك انقساء القلوب وضعاف المدارك من الملحددين، فاذا شبع أحدهم وترعرع ، وغمرته الحياة بأضوائها ثم أحاطت به أنعم الله من سائر نواحيه فلسف باطلا وسفسط ، وشك فألحد بالله ، وتجبر أو تمرد ، فاذا واجهته هزاهن المحن ولوافح الأقدار صغر وتضاءل ، فانكمش فى ذاته على ذاته ، وتضعضعت همته ، وذلت نفسه المقفرة من نور الايمان ومن عزمه ، وذهبت فلسفته فخر من عليائه مقعيا مستغيثا ومستنجدا بالله رب العالمين ! أو قل : انه حطم صنمه الذى كان عاكفا عليه ! وقد تخلت عنه آلهته الفلسفية أو قل نظرياته الجوفاء التى كان يدين لها !

فاذا صرف الله عنه السوء وأسبغ عليه نعمة الأمن والرفه والعافية مرة أخرى عاد سيرته الأولى جاحدا ملحدا ، وكأنه لم يدع الله بالأمس ، فنسى وتجبر ، وألحد وكفر !

كثيرا ما يكون الالحاد قرين الترف ووليد البجوحة فى العيش فان

أصابنا الإنسان جائحة أو كارثة وضاعت به حياته رجع فتذكر الله .
وانى لمتحد من أراد التحدى ، ومراهنه على ما أملك من علم قليل ، ومن
فلسفة متواضعة تعلم انها لا تعلم من الحقائق التى ينطوى عليها ملك الله
الا النزر القليل - على أن يأتى مراهنى بأكبر الملحدين (ولن يكون الا من
أهل النعيم والترف) ثم يلقي به من أعلى احدى شاهقات القاهرة ،
ولا أقول ناطحات أمريكا ، ثم يرهف السمح عله يسمع بعض ما يتمتم به
صاحبه وهو يهوى على أم رأسه الى الأرض ! وأنا لا أشك ولعل مراهنى
وقارنى لا يشكان أيضا فى أن هذا الملحد المسكين سيهرع الى الله مستنجدا
مستغيثا قائلا : أدركنى يارب العالمين ، فيطلب الرحمة والنجاة كأتقى
المعتقدين بالله تماما وقد تخلى عنه الحاده أو قل تخلى هو فى مثل هذه
اللحظة الخطيرة عن الحاده العقيم !

أما والبجوحة فى العيش موجودة ، والنعمة حاضرة رافهة ،
والجسم والعقل وادعان فى أمن وطمانينه - فلا يحلو حينئذ لبعض صفار
المتفلسفين (خطأ) أو عمدا أقول : لا يحلو لأمثال أولئك التظرف أو
الترف العقلى الا بأن يكون ذلك تكرانا لوجود الله أو الشك فيه وجعله
موضوعا لتفهم وتظرفهم ، أو على غالب الظن لأن يقال عنهم : انهم من
أعلام العلاسة الذين لا يؤمنون بشيء مطلقا ، ومن أحرار الفكر الذين
لا تخضع عقولهم لنظرية من النظريات ، أو لعقيدة من العقائد ! وهم
لا يدرون جهلا أو حمافة انهم من أقزام أهل العقول ، ومن مستعبدى
الأهواء وأسرى التقليد للأحاد وان رأوا أنهم بمتلك السفسطة يصيرون
من فحول الفلاسفة ، فاذا جهت أحدهم بأن أخذت عليه ذلك أو ناظرته
فيه حصن جهله بأسوار العلم الخارجية وقشور نظرياته ، وتسلىح بما
التقطه فى دور التعليم من فتات موائد العلوم أو بنائر نظريات العلماء
غير الكاملة أو الناضجة ، وأخذ يظهر ضروب بطولته وأفانين عبقريته
فى ميدان غير دى أبطال ولا محكمين ، وذلك ميدان الجحود لله والكفر
بأنعمه !

وأمتل ذلك المبطل يستغلون غفلة جهال الناس وعوامهم ،
فيتفاسحون وينعالمون ، ويصولون ويجولون فى محكمة بغير قضاة
ولا مدافعين عن الخصم ، ولكن صبورا وحلما ، فستدون شهادة أولئك على
أنفسهم بالزيغ والبهتان حينما يجبههم العلم نفسه بنتائج تقدمه فى
أبحاثه التى تبهر العقول حينئذ ، ونكاد تدين سراحة بما يدين به الايمان
السليم والتصوف العالى .

أما من جهة العلم الذى يحتمون بأسواره ، وأما من جهة قشور
النظريات العلمية التى يتسترون خلف ستارها المهلهل الذى يشف كل
يوم عن جديد من النظريات والفروض التى ينقض بعضها بعضا - فليس
لدينا رد أقطع فى الدلالة على جهلهم من أن تأتى بقول عالين أو ثلاثة من
فحول العلماء كبرهان خاطف على أن أمثال أولئك الاغرار لا يعلمون
شيئا سوى أنهم يعلمون افتئاتا على العلم وأهل العلم .

واذن فليستمعوا ما يقوله العالم الفيلسوف فرنسيس بيكون
مبتكر المنطق التجريبي العلمى الجديد حيث يقول : « ان العلوم الطبيعية
إذا رشفت بأطراف الشفاة أبعدت عن الله ، ولكنها ان شربت غبا أوصلت
اليه ! » .

ومثله قول العلامة هرشل ، وهو من أعظم علماء الفلك فى العالم
حيث يقول : « كلما اتسع نطاق العلم ازدادت البراهين الدامغة القوية على
وجود خالق أزل لا حد لقدرته ولا نهاية ، فالجيولوجيون والرياضيون
والفلكيون والطبيعيون قد تعاونوا على تشييد صرح العلم وهو صرح عظمة
الله وحده » .

وكذلك قول العلامة نيوتن مكتشف قانون الجاذبية ، ومن أكابر
علماء الطبيعة والرياضة والفلك . حيث يقول :

« ان نحن (العلماء) الا كأطفال صغار يلتقطون أصداف المعارف من
شاطيء بحر الحقيقة » .

وأخيرا يقول فولتير شيخ الساخرين : « ان كلمة الالحاد لا تحرق
سوى شفتى قائلها ! » .

ورحم الله ذلك المصرى العامى الذى كان يقول : « ان الذين استحووا
ماتوا ! » .

وحيا الله روح الشاعر العربى الذى يقول :

فغض الطرف انك من نمير فلا صخرأ بلغت ولا كلابا (١)

ويحكى أن طبيبا ذكيا من أطباء العرب ذهب لعيادة مريض ،
وبصحبته تلميذ له وكان سخيفا ، وبينما هما يصعدان الدرج الموصل
لغرفة المريض أبصر الطبيب بعض قشور الباذنجان ملقاة فى بعض جوانب
السلم ، وكان قد أمر مريضه بالحمية ، وألا يتناول شيئا سوى السوائل ،

(١) نمير وصخر فيلنان من قبائل العرب ، وكذلك كلاب ، وكانت نمير عارا على القبيلتين .

فلما عادته ورأى انتكاس حسالته قال له : ألم أنك عن أن تأكل طعاماً غليظاً ؟ وهأنذا قد أكلت باذنجاناً ، وهأنذا أرى صحتك قد ساءت من أثر ذلك ! فأعجب المريض بذكاء الطبيب ولم يسعه الإنكار ، وأخذ أهل المريض يتندرون بلقانة ذلك الطبيب ونباهته .

وبعد مدة من الزمن احتاج المريض نفسه لأن يعود الطبيب مرة أخرى ، وأرسل إليه ، فوجده غائباً عن البلد لثأناً من شئونه الخاصة ولم يجد الرسول الا تلميذه الذي كان يصحب الطبيب في المرة السالفة ، فدعاه ليرى المريض فذهب الطالب معه ، وبينما هما صاعدان أبصر جلد قط ثمين الفروة منشوراً على احدي شرفات المنزل ، أرادت ربة البيت تجفيفه ودبغه ، لاستعماله فيما يستعمل فيه الفرا ، وكان الطالب قاصر العلم والعقل معا فلما رأى المريض قال له : ألم ينهك معلمي عما يضر صحتك من الطعام ؟ وهأنذا أراك قد خالفته ، وأكلت لحم قط اليوم ، فانتكست حالتك وساءت صحتك ! فتعجب المريض وأهله من حمق ذلك العالم الصغير بالطب ، وسخروا منه قائلين :

من علمك أن الناس يأكلون القلط ، وبالأخص لو كانوا مرضى ؟ وفي أى كتاب من كتب العلم قرأت هذا ؟ فقال الطبيب الأحمق : قد رأيت على احدي شرفات المنزل جلد قط ، فقياساً على علم معلمي حين رأى قشر الباذنجان على السلم ففهم أن المريض قد أكل باذنجاناً - حكمت أنا أيضاً بأن المريض قد أكل لحم قط !

فقيل له : ما هكذا يكون القياس الا أن يكون فاسداً لقلّة العلم أو لقلّة العقل ، وشتان بين علمك وعلم معلمك !

وكذلك يفعل بعض الراشقين من بحار العلم رشقات ضئيلة . لا تذهب جهلاً ، ولا تنبت علماً ، ثم انهم بعد ذلك يتصدرون مجالس الغوغاء فيصعدون أحكامهم الجائرة الخاسرة على أكبر المسائل وأعمقها في ميدان العلم والفلسفة - مسألة الاله والوجود - اثباتاً ونفياً ، أو شكاً والحاداً دون علم كاشف أو عقل راجح !

ومن الغريب أنهم يفعلون ذلك باسم العلم نفسه وباسم الفلسفة ؟

واذن فلندع أولئك الأبطال الصناديد ، ولنوجه القول الى معلمهم الذين هم أكثر تواضعاً وعلماً والذين يقدرّون قيمة العلم ، ويعرفون حدوده ، ويقصدون مع ذلك كرامة أنفسهم قائلين لهم كلمة واحدة ،

وواحدة فقط : بما أن العلم يأتي كل يوم بكشف جديد أعمق وأعلى من
الكشوف السابقة فلا يصح لعالم الحكم على الحقائق الغائبة عن العلم الآن
والتي ربما يصل إليها في المستقبل ، وانه دون شك فاعل وخصوصا
فيما يتعلق بما وراء المظاهر الكونية من علل وأسباب لا تدخل في موضوع
العلم الامكانى التجريبي .

الفصل الثانى

نقاش العلماء الطبيعيين والماديين والحقيقيين

فى مسألة وجود الله

ان وجود الله أيها السادة ظاهر فى أفعاله ظهور الشمس فى رابعة
النهار بل ان وجود الشمس نفسها من بعض آثار أعماله المؤثرة وصناعات
قدرته التى تشهدون كل يوم آثارها بأنفسكم وتقع فى محيطها خبراتكم
وتجاريتكم ، بيد أنكم مع ذلك لم تعلموا بعد حقائق هذا الوجود الا مقدارا
محدودا وظاهريا لا يقايسه سوى ضئولة عالمنا الارضى بالنسبة للعوالم
الأخرى التى لا تحصى ، والتى تسبح فى فضاء ملك الله ! على أن ما نهدف
اليه تشهد به كشوف العالم الطبيعى المحدثه وتقره ، والا فمن منكم قد
علم سر الحياة أو سر القوة أو كنه الطاقة ، وتسرف الذرة فى عناصر
الطبيعة ومركباتها ؟ أو ما حدود الكون مثلا وما الى ذلك ، أو على الأقل
ما سيكشفه العلم فى الغد من الحقائق التى قد تجعل نظرياتكم العلمية
الحاضرة نسيا منسيا ؟

فهل من مجيب يا ترى ؟ وهل من جواب ؟

وإذا كنتم لا تملكون من جواب ذلك كله الا النفى والقصور عن اكتناه
غوامض الكائنات وأسرارها بوسائلكم العلمية الحاضرة فعلام التشكيك
وبلبلة أفكار طلاب علومكم من جهة وجود الله ، أو وجود الروح أو وجود
العالم الأخرى ، اذا كنتم لا تدركون حقائق الأشياء الواقعة بين أيديكم
والتي تتناولها أدواتكم العلمية ؟

الحق أن ذلك افتئات عظيم على العلم نفسه وعلى الحقيقة معا .

وانت أيها القارىء :

لاشك أنه قد تقرر عندك بما أجملناه وفصلناه مما مر بك ضمن أبواب هذا الكتاب وفصوله : ان وجود الله هو أوضح ما فى الوجود من حقائق لأنه المقوم لوجود كل شيء ، فيجب أن يكون وجوده فى اشراقه وجلاته وشموله أبين وأوضح من نور الشمس التى لا تقسوى الأبصار الضعيفة على مواجهتها لشدة اشراقها وشمول ظهورها ، ولو كان نور الشمس فى الواقع أضعف مما هو أكثر تحديدا لقويت كل عين على مواجهة قرصها حتى أضعف العيون ابصارا !

وكذلك وجود الله الذى هو وجود معنوى معقول - وان كان من جهة أخرى وجودا فعليا مؤثرا ربما لا تدركه لشدة ظهوره المعنوى واطلاقه بعض البصائر الضعيفة أو العقول التى شغلتها الكثرة عن الوحدة ، وحجبها المظاهر عن ادراك الحقائق .

ولو كان ظهور الله أقل تجليا واطلاقا مما هو لرآته العقول القوية والضعيفة على السواء أو لو كان وجود الله فى اطلاقه وعلياه مجده وجودا محسا متحيزا محدودا ينظر له بالعين ويشار اليه بالبنان لأدرك الماديون والطبيعيون حينئذ أن لهم الها عظيما وربا بارا رحيفا .

ولكن ماذا نصنع ووجود الله أشد ظهورا واطلاقا مما يقدررون وهذا سبب خفائته عليهم ، والماديون وبعض الطبيعيين لا يريدون أن يفهموا للوجود الالة ملموسة محسة محدودة ، وذلك هو المستحيل كما لا يخفى ، ولذا حصروا الالة مع عظمها تحت اسم أجوف ليس له مسمى حقيقى هو الطبيعة ، وما ذلك الا لأن الطبيعة هى موضوع مباحثهم الحسية وتجاريبهم المادية .

بيد أن الفطرة السليمة والعقل الراجح يشعران ويعقلان أيضا أن الوجود الالهى كنور ادراكى غامر يشمل سائر ما فى الوجود من ظواهر وعلائق وأسباب خفية .

وهل نحن فى الحقيقة والواقع يا ترى نبصر ونلمس كل ما هو موجود ضمن دائرة الوجود على اطلاقه ، أو أن حواسنا لا تقع الا على القليل من ظواهره ، وأن الأكثر من حقائقه هو مما لا تقع عليه الحواس ؟

وبعبارة أخرى : هل من الحق فى شيء أن كل مالا نبصره بأعيننا

ولا نلمسه بأيدينا ولا تقع عليه في الجملة حواسنا لا يعد وجوده وجودا حقيقيا كما يزعم الماديون والملحدون ؟ الأمر الذي لو صح وهو ما لا يعقل لأنكرنا معه وجود كل شيء قاطبة - الحياة والفكر والقوة والطاقة والذرة وأكثر العناصر - لأن تلك الحقائق بل وغيرها من بقية الحقائق الوجودية انما هي مما لا تتناوله أية خبرة حسية ، ولا تقع عليه الحواس بأية حال ، وحتى الأشياء المرئية المحسنة نفسها والتي تظهر لحواسنا بشيئيتها وواقعيتها المجسمة ليست هي في حقيقتها كما تبدو لحواسنا ، لانها ترجع في عليتها وفي مسبباتها الى عوامل خفية لا ترى ولا تحس ، وانما ندرك وجود تلك الحقائق الخفية (ادراكا عقليا) بآثارها المنظورة ومظاهرها البادية لحواسنا ، بحيث ترانا مرغمين على التسليم بوجودها وان سترتها الظواهر عن حواسنا بشيئيتها .

وإذا كان الواقع في ادراكنا لحقائق الكائنات وأسبابها الخفيه هكذا ، أى أننا لا ندرك وجودها الا بمجرد الفكر والشعور أو بموجبات المنطق العقلي ومسلّماته الضرورية فقط دون أن نحسها أو نلمسها - فما بالك بوجود الله الذي هو أدق الموجودات معنوية وأكثرها روحية وأعمقها خفائية على الاحساس والحواس من سائر الحقائق الوجودية ، وهو الموجود الأعظم الذي لا يمكن أن ندرك وجوده الا على الطريقة الشعورية التي ندرك بها ذواتنا المعنوية ، وبغير دخل للحواس أو للأحاسيس الا أن تكون مؤكدة ودالة على صوابية ما أدركنا من مثل ذلك المدرك الذاتي البحث ؟ ولولا وجود مظاهر قدرته ووضوح النشاط الصادر عن بقية صفاته ما أدرك وجوده العقل نفسه .

وأكثر من ذلك أن وجود الله وهو الوجود الأزلى المطلق هو سبب وجود ذواتنا وكل ما فيها من كفايات للشعور والادراك ، بل وكل ما يبدو خلال وحدات الكائنات من حقائق وقوى خفائية كالحياة والوعي والارادة والقوة الخ ، وهذا نفسه سبب عدم ظهور وجوده ظهورا محسا بحاسة ما ، أو الاشارة اليه في جهة بعينها .

ولو فرض حدوث ذلك وهو المستحيل لم يك ذلك المحس هو له نفسه ، وانما يكون كائنا آخر من بعض كائنات الطبيعة المحدودة المحسنة ولاسيما أن من شرائط الاله الحق أنه العلة المطلقة ، والسبب الأول الذي هو باطن كل باطن ، وهو مع ذلك الموجود الذي يتقوم بوجوده وجود كل ظاهر وكل محس ، وهو فوق هذا وذاك الكائن المنزه الذي لا يعد وجوده ولا تتحيز كينونته .

ولو لم يكن وجود الله من الاطلاق والاستبطان هكذا لرآه الماديون كما يرون الاشياء الكونية المجسمة التي ألفها ادراكهم الحسى . وعلى الأسلوب الذى ينحصر فيه علمهم ، ولا تعدوه فلسفتهم ، وهو أسلوب الخبرة الحسية والتجارب المحسنة فقط ، وبذا يكون الاله المحدود المجسم المحس عندهم الها صالحا يقع تحت تجاربهم العلمية والحسية ، فيؤمنون به ومعنى هذا : أن القوم لا يؤمنون بشيء من الخبرة الذاتية الباطنية مطلقا .

فكيف تريد لهم أنت أو تحملهم على أن يؤمنوا باله روحى خفى غير منظور ؟

ولو كان وجود الله يرى فيعلم ويعرف على طريقتهم – أعنى منظوراً ملموساً محسناً – لآمن به الملحدون (١) قبل الماديين والطبيعيين ، وانتهى الاشكال ، بيد أن ذلك الايمان لا يكون الا كما يكون ايمان الراصد بوجود النجم الذى يرقبه بمنظاره .

وكيف يا ترى يمكن أن نجسد الاله الذى لا تدرکه الأبصار حتى يؤمن الماديون والملحدون ، ومن فى حكمهم ؟

وهو كائن ذاتى روحى مطلق ووجود لا يأتلف مع قانون الحواس الخمس الذى يقيسون به عقولهم ومداركهم المحصورة فى الحس وفى الحواس والمحسرات (٢) ، وهم من جراء ذلك لا يؤمنون بوجود ذواتهم التى بين جنوبهم والتى هى أقرب الأشياء اليهم فضلا عن أن يؤمنوا باله هو فوق ذواتهم وفوق عقولهم وحواسهم وفوق الكائنات الطبيعية بأسرها .

ولو أنصف أولئك العلماء والفلاسفة الحسيون وأوسعوا من آفاق مداركهم لأدركوا وعلموا أن لهم كبقية الناس مشاعر ووجدانات وعواطف كما لهم احساسات . ولعلموا أيضا أنه يستقر فى قرارة نفوسهم عقل

(١) الملحدون أقسام . منهم الشكاك شكا مطلقا ، ومنهم اللاأدريون ، ومنهم الجاحدون بتاتا ، والزنادقة أيضا فرع من الفروع اللاحادية ، وكانوا يسمون قديما بالدهريين .
(٢) وقد بنينا الفرق الواضح بين ما هو ذاتى « سبجكتيف » وما هو موضوعى « أوبجكتيف » ولا بأس أن نلمح الى ذلك هنا للفائدة فنقول :

البحث الذاتى هو البحث الباطنى الذى يختص بذات الباحث وأفكاره وكفائاته للمعرفة ، وكفايات المعرفة هى كفاية الحس وكفاية الشعور أو البصيرة .
وأما البحث الموضوعى فيختص بما هو خارج الذات من اشياء محسنة واقعة فى عالم الموضوع .

باطنى هائل يسيطر على عقولهم الواعية وله تصرفاته وانعطافاته الخاصة التى تطنى فى غالب الظروف على قواعد فلسفتهم الحسية ، فتكتسحها وتخضع أسلوبهم العلمى المادى لأوامرها هى ولأساليبها الخفائية .

أقول : لو علموا كل هذا لعلموا أن فى الوجود أسراراً ومدارك تعلق وتسمو عن الخضوع لحواسهم ولأسلوبهم العلمى ، وقانون الحواس الذى هو وسيلتهم الوحيدة فى كل خبرة وكل معرفة ، وأنى لك أن يعلموا ذلك والقوم لا يدركون الا بحواسهم وحواسهم فقط ؟

وان أردت أن تتحقق ذلك بنفسك فسل أحدهم مثلاً عن فكره الذى يفكر به أو عن حياته التى بها يحيا وبها يعيش : هل تؤمن بوجود الفكر ككائن عقلى معنوى ؟ وهل تؤمن بوجود حياة مستقلة عن جميع خصائص المادة ؟

وانى لأؤكد لك جد التأكيد انك لو سألت أحدهم مثل هذا السؤال لأجابك على الفور :

دعنى ألمس الحياة والفكر ، أو أنظر اليهما ولو تحت عدسة الميكروسكوب ، وعند ذلك فقط أومن بوجود الفكر ووجود الحياة كحقائق موجودة ! ولقال لك أيضا :

أما رأى أنا ورأى كل من هم على شاكلتى من العلماء والفلاسفة الحسيين فهو أن الحياة مجرد تفاعل كيميائى فى كمية محدودة من فلذ الأرض وأملاحها وعناصرها لا أقل ولا أكثر ! « وما الفكر الا مجرد افراز للمخ يفرزه كما تفرز الكبد الصفراء ، وكما تفرز الكلتيان البول » وهذا بالضبط قول لأحد زعمائهم .

وطبعا هذه مغالطة ، وان كان للقوم عذرهم فيها بحكم ما قدمناه لك من تقيدهم فى علومهم بل وفى سائر مداركهم العلمية والفلسفية بقانون الحواس الخمس المتقدم ذكره والذى يحصر الحقيقة فى المنظور دون المعقول .

فاذا كان هذا شأن القوم ورأيهم فى ذاتهم الادراكية وفى حياتهم وهى أقرب اليهم من شرايينهم وخلايا أمخاخهم فكيف يتأتى لك أن تحملهم على ادراك وجود اله روحى مطلق وجوده أعظم معنوية وأسمى روحية من وجود الحياة ومن وجود الفكر بل ومن وجود الروح وهو أكثر تجريدا

وإطلاقاً منها جميعاً وان كان وجوده لدى الفكر ولدى البصيرة أوضح من كل وجود سواه ؟

وبعد فهل يعلم الماديون والملاحدون أن دفعهم لوجود شيء والتعننت في إنكاره إنما هو دليل ضمنى على الاعتراف بوجوده ؟ والا فأى شيء ذلك الذى يدفعون ؟ وفى أى شيء يعارضون ؟ هل يعارضون عدما مثلا مع أن غير الموجود عقلا لا تصح المناقشة فى وجوده ؟ وهل يدفع الإنسان الا موجودا أو يشك الا فى وجود موجود ؟ *

وغاية الأمر أنه لا يملك الوسيلة لعرفان وجوده ، وأخيرا : هل يمكن أن يبحث الباحث عن شيء أو فى شيء الا اذا كان وجوده مرجحا على عدمه (١) ؟

وهل درى الماديون والملاحدون أن إنكارهم لوجود الله وجدلهم فى ذلك الوجود بمثل تلك الحرارة هو نفسه إيمان وان كان إيمانا سلبيا ومن نوع آخر . وبعبارة أخرى : إيمان بالالحاد نفسه ، وبذا يكون الالحاد عقيدة كسائر العقائد التى تجعل المؤمن بها يستमित فى الدفاع عن معتقده .

وغاية الأمر أن الملاحدين بدلوا فى أنفسهم عقيدة مكان عقيدة ، وأعنى الاعتقاد بالناحية السلبية فى الموضوع بدلا من الاعتقاد بالناحية

(١) وأنا متحسبا قد صادفتنى ماذى ملحد وسألنى فى جمهور من الناس : هل أعتقد يقينا وجود اله ؟ فقلت له على الفور : كلا ، فمجب وأعاد السؤال بكيف وأجبت بهكذا : فقال : أنا مجد . فأجبتى فقلت له : قد أجبتك ، قال : وضع لى . فقلت له : أولا اذا لم يكن فى قلبك أنت اله فكيف تطلب منى إيجاده فى ذلك القلب ؟ وانابا الى أراك قد غضبت حينما أجبتك بالإنكار ، وهذا يجعلنى أكسب نصف القضية عدما ، والا فلماذا غضبت حينما أنكرت أنا وأجبتك بسلب الوجود ؟ ألا يدل غضبك على أن حقلك الباطن يؤمن ببعض الايجاب بمقدار النصف على الأقل ؟ وهل يبحث الإنسان عن عدمه ؟ كلا وكان الدليل - فى دهستك حين أجبتك بالسلب دون الايجاب -

وأما نصف القضية الآخر فهو فى قولى من أين أجبتك أنا باله ليس فى قلبك أنت ؟ وتكون النتيجة أن الاله موجود تنكر أنت نصف وجوده لأن نصفه الآخر لم يكن فى قلبك . وهذا لا يفسد ، وقد هنا أن الإنسان قد يبصر الأشياء بنور الشمس فيدرك وجود جمع ما أبصر وينسى وجود الشمس نفسها ا وقلنا أيضا فى أمثلة دللنا عليها بحمار جمع . ان الإنسان قد يدرك جمع ما حوله فيعده ويذكره عدا نفسه التى أدركت وعدت ا

الايجابية ، وما ذلك الا لكون الانسان لا يمكنه أن يحيا الا بعقيدة ما ، وعلى أى نوع ؟ وبأى لون كانت ؟ ولا يمكن أيضا أن يجمع فى قلبه بين عقيدتين عقيدة سالبة وأخرى موجبة لأنهما ضدان ! وهل يدري أولئك الناس أنهم بعلمهم هذا يدللون على أن ما فى ذواتهم من نزوع للايمان قد تحول سلبا الى ايمان بالانكار نفسه بحسب أهوائهم ، ولذا فهم يدافعون عنه كما يدافع المؤمن بالله عن ايمانه الايجابى الصحيح تماما .

والا فما ذلك الشئ الذى يحاول المؤمن اثبات وجوده ، ويحاول الملحد نفيه ، ويحاول الشاك التشكيك فى وجوده الا أن يكون ذلك حقيقة موجودة وجودا فعليا ، وفقط يكون لكل واحد من أولئك وجهة نظر نسبية فيه أو زاوية ينظر اليه منها ، ويكون الواقع أن كل واحد من الجماعة قد اعترف ضمنا بوجود تلك الحقيقة ، ولكن على الحالة التى تتفق مع وجهة نظره التى يخالف بها وجهة نظر صاحبه .

الفصل الثالث

الالحاد سخف وأسخف من عقل الملحد أصلا من يلحد

تقليدا لغيره

واختلاف الناس فى حقيقة واحدة هو نفسه دليل على وجودها ، ولا يكون خلافهم فى الواقع الا مجرد ألوان لزوايا نظراتهم اليها .

وعلى هذا يكون وجود الايمان أمرا فطريا فى كل انسان فيخرجه المؤمن تخريبا (١) يقتضى اليقين وحسن المعتقد ، ويخرجه الملحد تخريبا يقتضى السلب والانكار ، ويخرجه الشاك مخرج التردد والتوقف عن الحكم بالسلب أو بالايجاب ، وكل منهم يصدر عن عقيدة يعتقدها ، ويدافع جهده عن مضمونها .

فإذا فهمنا أن المؤمن يصدر فى ايمانه عن يقينية يعتقدها وأن الملحد يؤمن بما يعتقد من انكار وأن الشاك يصدر فى آرائه عن معتقد هو الشك نفسه - أقول : لو فهمنا كل ذلك يبقى معنا شئ واحد لم نفهمه بعد

(١) التخريب العقلى : هو التوجيه المعنوى المفهوم لفكرة ما .

ألا وهو معنى عقيدة ذلك المقلد لواحد من أولئك الثلاثة تقليداً أعمى ،
ذلك الذى يجارى المؤمن فى إيمانه مجرد تقليد وبغير عقيدة صحيحة ،
أو الذى يقلد الملحد تقليداً غير مبصر فى الحاده ، أو ذلك الذى يظهر
الشكك فى شكهم نفاقاً أو ستراً لنقائصه ومعائبه الخلقية ، وهو أسخف
الثلثة .

ذلك أنه لجهله لمعنى الإيمان ولمفهوم الإلحاد ومفهوم الشك جميعاً
يزعم مع ذلك أن ما قلده فيه من زيغ وبغير علم أو تعقل إنما هو ثقافة عالية
وعلم محدث وفلسفة حق . وما فهم ذلك المقلد الأحقق أنه أخسر الجميع
صفقة وأشدهم أوبةً بخيبة ، لأن كل واحد من أصحاب تلك الآراء إنما
يصدر فى أحكامه عن علم بما يعتقد وعن وجهة نظر فيه وعن بصر ولو
بالإلحاد أو الشك .

أما المقلد لواحد من أولئك دون تبصر فكأنما جعل من رأسه صندوق
قمامة يلقي فيه كل من أراد من أصحاب مثل تلك المعتقدات والآراء بأحقر
ماعنده وأهونه عليه .

ومع هذا وذاك فقد يزعم مثل ذلك المغرور أن ما علق بذهنه من
خرف وسخف هو أرفع الثقافات وأرقى العلوم فى عصره ، ثم يرى بناءً
على ذلك أنه القيم على ما يجب أن يعتقدته الناس أو يعلموه وأن له الحق
الأول فى الزرابة بكل معتقد أجمع عليه الناس ، والخط من قيمة كل
خلق وكل ثقافة وكل أدب تعارفوا عليه . لماذا ؟ لأنه البطل العلمى
الحرافى وشمشون الإلحادية الحديثة ، وأسدها الغضنفر !

كيف لا ، وهو الوارث « الأوحى » لأمثال : بيرون ، وهيوم ، وهوبز
وهولباخ ، وبخنر ، وكندلياك ، وشوبنهور السوداوى ، ونيتشه المختل
الشعور وصاحب السبرمان الوهمى ، وزعيط ومعيط و ٠٠٠ من ملوك
الإلحاد ، وأئمة الكفر وأنصار الرذيلة ؟

ولم يدرك المسكين أنه فى « اعتبار » العلم والفلسفة الصحيحين ممن
ينطبق عليهم المثل القائل : « عدو عاقل خير من صديق جاهل ! » وإن هو
وأمثاله فى الحقيقة إلا من ضحايا النظريات الشاذة والآراء المتطرفة
والإوهام التى كانت تهذى بها عقول من المرورين والمعاتيه الذين عرفت
بلادهم وأدركت أقوامهم قيمة الضعف فى تلك الآراء فنبذتها بنذ النواة ،
وتبرأت منهم براءة السليم من الأجرى .

ونتيجة البحث : أن كل فلسفة تحدثك عن كون بغير مكون أو آثار بغير مؤثر وبعبارة أخرى عن معلول دون علة أو وجود حي دون مبدأ للحياة ، أو فكر بغير روح مفكر ، أو حب وكسراهة دون عواطف ووجدانات - فاحكم بغير تردد : أن منطق تلك الفلسفة منطق فاسد ، وقل لأهل تلك المذاهب جميعا ما قاله قديما الأعرابي في الصحراء : (ان البعرة تدل على البعير وأن أثر السير يدل على المسير !) .

وكذلك كل علم ينتج الحادا أو يجزم بنفى وجود الخالق فاحكم بأنه علم قد بنى على غير أساس صحيح ، لأن أسلوب العلم الصحيح يقضى بأن كل شيء محتمل الوجود وأن كل نظرية علمية يمكن تغييرها بأفضل منها ، ويوجب على معلمى العلوم وتلاميذهم ألا يجزموا بنفى شيء أبدا مادام كل شيء ممكن الوجود ومادام العلم فى عمومته دائم التجدد فى نظرياته وفروضه وفى نتائج تلك الفروض والنظريات والفلسفة الحق .
وبما أن العلم قد عرف نفسه بأنه علم تجريبى امكانى لا يجزم بالنفى أو الاثبات فهو أرفع من أن ينكر وجود علة الوجود .

والواقع أن العلم والفلسفة الحسينيين أضعف باعا وأقصر وسيلة من أن يتناولوا موضوع الالهية نفا أو اثباتا .

وأما وجود الله ووجود صفاته وأفعاله فواضح بآثار قدرته وظاهر بنشاط بقية خصائصه لكل ذى عينين وعقل وبصيرة ، ومن المقررات المسلم بها فى العلم وفى الفلسفة : أن كل علة تكون خفية عن الحس لا سبيل الى عرفانها . الا بآثارها ونشاط خصائصها ، وذلك المفهوم الكلى مما لا يختلف فيه الفيلسوف والعالم ، ولا رجل الشارع أيضا فاذا تأمل أى منهم وهو مخلص فى شأن علة الوجود وما يبدو فيه من أسباب خفية للايجاد والتحول والحياة والموت وغير ذلك يدرك حينئذ من تلقاء نفسه أن وراء ذلك الكيان المتحول الفانى شيئا خالدا لا يتحول ولا يزول !

وكم من حقيقة تكمن وراء مظاهر الكائنات الطبيعية ، لا ندرك لها وجودا الا بآثارها الظاهرة ، ولولا ذلك ما بدا لنا عن وجودها علم أبدا .
وترانا من هذا نسلم بوجود تلك الحقائق مضطرين لأنها حقائق موجودة فعلا وأنها ترغمنا بوجود آثارها على التسليم بوجودها . فما بالك بوجود واجب الوجود ، ومبدع الكائنات وممدها بعنايته وتدبيره الالهيين الظاهرين فى كل شيء ؟ .

ودع ماعداك من الكائنات وانظر فى وجود ذاتك أنت تلك التى

وجودها من أقوى الأدلة على وجود الله فانك بها تعيش ، وبها تدرك وتعقل وتفكر وتشعر ، ومع ذلك فانك لا تلمس لها وجودا محسسا ، ولا يمكنك أن تشير إليها فى ناحية بعينها من هيكلك الجسماني ، وانما تشعر بها شعورا مجردا عن الكيفية والكمية •

وكما أن الشعور بالآنية شعور طبيعي مغروس فى جبلة البشر فكذلك الايمان بوجود الله ، لأنه أمر فطرى فطر عليه كل انسان منذ البداية فقط قد يتكيف ويتلون ذلك الايمان بحسب نزعات الانسان وآرائه الفكرية أو تبع معتقد البيئـة التى خلق فيها •

وكما أنك لو ذهبت باحثا عن ذاتك وبعبارة أخرى عن روحك فى سائر جسديك بطريقة العلم الحسى وهى التشريح فلن تجد لها عينا ولا أثرًا - فكذلك لو ذهبت باحثا عن وجود الله على أسلوب العلماء والفلاسفة الحسنيين والماديين أى عن طريق الحواس والأحاسيس فقط ومجرد التحليل والتركيـب فلن تجد له وجودا أبدا ، وان استعنت على ذلك بكل مافى أنحاء الأرض من آلات للرصد والتجهير كالمجهر والمركب أو التلسكوب والميكروسكوب وما الى ذلك •

وحينئذ يقال لك : ان الطريق الوحيد للعلم بذاتك هو أن تعرفها بخصائصها وكفاياتها وبآثار تلك الخصائص والكفايات ، لأن ذاتك كائن معنوى روحى مستبطن فى سائر شخصيتك •

وتيقن أن هذا الطريق نفسه هو الطريق المعبد بل الطريق « الأوحـد » الموصل للتعرف الى بارتك وهو طريق شعور الذات بالذات •
وحيا الله من قال قديما : « من عرف نفسه فقد عرف ربه » (١)
تم اعلم أن الحقيقة وهى الحقيقة فى جلالها وعظمتها وأيضا فى جلائها وتلاذلها لا يمكن أن يجد من ظهورها نكران من بنكرها ولا يزيد وضوحها ايمان من يؤمن بها ، كما لاتغطى قرص الشمس ظلة (شمسية) من يحجب نفسه عنها •

(١) يروى بعرض المتن تلك الكلمة على أنها حديث ، والواقع أنها حكيم لعلى بن أبى طالب روى الله عنه . وله أسباب من أحسن ما قبل فى المعنى نفسه :

وذاؤك وذاؤك وذاؤك
وذاؤك وذاؤك وذاؤك
وذاؤك وذاؤك وذاؤك
وذاؤك وذاؤك وذاؤك

وفى النهاية ان التدليل على وجود ماهو موجود وهو واضح الوجود بالفعل تدليل على وجود مالا يحتاج فى وجوده الى دليل وأشد عقما من ذلك نفى وجوده أو سلبه ، ولو تأملنا بقلوبنا وعقولنا وبصائرنا جميعا لتكون عندنا من الأدلة والشواهد « والاعتبارات » ما يوصلنا أقله الى عرفان خالقنا ، بل ويقربنا اليه ويجعلنا فى حالة من الشهود والقرب بحيث نرى الله أقرب إلينا من أنفسنا ، وعند ذلك نرى أنفسنا ذاتها من بعض الأدلة على وجوده .

وآنئذ نعلم علما يقينيا لا شك فيه ولا تردد أن الله الهنا وربنا وبارئنا هو علة العلل وسبب الأسباب ورب الأرباب وسر الوجود ، وروح الأرواح ، ونور البصائر ، وحياة القلوب وضياء العقول ، وراحة النفوس .

الله الذى يراه المتدين سر إيمانه ويجده المتعبد نور عبادته ، ويبحث عنه الملحد فى طوايا شكوكه وأوهامه ويهيم به الفيلسوف الحق كمثل أعلى لحكمته ، ويراه العارف المحقق انه السبب الاول لكل شئ وأنه مع ذلك منزه عن كل شئ ، وأن اسمه مما لا ينبغى لغيره ، ونعته لا ينعت على الاطلاق سواء وهو غاية الكمال ، ذلك النعت الغد والاسم الجليل المفرد (الله) الذى ينتظم سائر صفاته ، انتظام السمط المتين للدر الكريم .

الفصل الأول

الانسان

الانسان كائن حى دراك مميز ، اجتماعى بطبيعته ، يدين لله بفطرته ، خلق للواجب عليه لشخصه ومجموعه وربيه ، وهو - وان خلق ضئيلا محدودا بجسده أعلى سائر الكائنات وأعظمها قيمة بذاته المعنوية وبما فطرت عليه تلك الذات الشاعرة المفكرة من كفايات أفيضت عليها من أضواء صفات مبدعها .

فبتلك الذات الانسانية التى هى أفضل مخلوق فى الطبيعة وبما يصدر عنها من شعور وفكر واحساس وما ينتج عن ذلك من علم ومعرفة - قد صار الانسان أرقى كائنات الطبيعة بلا منازع ولا مزاحم . فكان هو الفرد المختار من سائر وحدات الممالك الثلاث (الجماد والنبات والحيوان) .

ووظيفة الانسان العليا فى الوجود هى ربط الصلة المعنوية والروحية بين الكون والمكون . وبعبارة أوضح : الانسان هو واسطة العقد ، ونقطة الصلة بين المخلوقات وخالقها ، وذلك بما فطر عليه من أهلية للدراك وللمقارنة والحكم ، ولما متعه الله به من نور البصيرة ونعمة الشعور والوجدان والعقل تلك الخصائص التى أهلته لأن يميز ويقارن بين العلول والعللة ، أو السبب والمسبب ، وتلك ميزة أختص بها هو وحده دون سائر المخلوقات ، فكان هو المخلوق الوحيد المؤهل لادراك الخبرتين : الذاتية والموضوعية بصفة كاملة ، وقد زوده الله فوق ذلك بضروب من الالهام والابتكار والابداع .

فاذا فرضنا أن وظيفة الكائنات المادية منحصرة في التحول والتشكل لايجاد وحدات الطبيعة المتعددة ذات الكميات والكيفيات والصور والعلائق والمنافع ولتهيئة السبيل لعالمى النبات والحيوان ، واذا كانت وظيفة كل من النبات والحيوان ، هى امداد الانسان بما يقيم به أوده ، وتنظم به معيشته عن طريق التقذى والتمثل والاستخدام فتصير فى بنيته أو بما تلتطف فيها من عناصر الارض دما ولحما وعظاما ومخا وعصبا فماذا عسى أن تكون وظيفة الانسان نفسه يا ترى الا أن يكون بما حبا الله به فؤاده من ادراك وعلم ومعرفة هو المرآة الكونية العاكسة لما تتجلى به الحقيقة الالهية المطلقة على فؤاده من حقائق نسبية فتصير فى الذات الانسانية عرفا وعلما كونيا عقليا والهيا عن طريق الوعى والبدائه والأوليات العقلية ، ثم تصل الى ذهنه صور الأشياء الكونية وكيفياتها عن طريق ادراكه الحسى ، فيدرك العقل ويعى مفاهيمها ومدلولاتها بأن يحولها له حسه المشترك (١) من أحاسيس لصور كونية الى معان ومدارك عقلية ملائمة ومتناسمة مع التعقل والتصور العقلين ؛ وبهذا وذاك يتصل الوجود الطبيعى الامكانى بالوجود الالهى الوجوبى عن طريق ذات الانسان وما فيها من كفايات ادراكية ووجدانية .

وبذا يكون الانسان هو المخلوق الوحيد الذى تتسامى فى ذاته جميع وحدات الكائنات لمواجهة خالقها ومبدعها ، وبعبارة أخرى : هو النقطة الوحيدة فى محيط دائرة الوجود التى تواجه المركز الوجودى العلى الأعظم مباشرة ، فتقع عليها أضواء الحقيقة فتنعكس كانعكاس النور الطبيعى على العدسة البلورية الجامعة له ، ومنها تشع على بقية الكائنات، فيدرك الانسان وجودها ومن ثم يدرك وجود الادراك نفسه ثم يدرك وجود خالقها جميعا وبارئها :

ثم تنعكس تلك الأضواء ثانية على كفايات الذات حاملة صور ، وكيفيات الوحدات أو النقط الوجودية وأوضاعها ، فيصير الكم والكيف والحد والحيز والصورة واللون علما عقليا وحسيا ثم معرفة الهية وبعبارة أوضح : يتنزل على ذات الانسان المعنى الالهى الروحى أو قل : النور الالهى فينير ظلام الكائنات الطبيعية ، ويحيل سدوف ظلمتها الى نور ادراكى مشرق به تدرك حقائق الأشياء المحسنة ، وتتداعى على الادراك الانسانى ،

(١) الحس المشترك - هو اسم آخر للادراك الحسى ، وسمى حسا مشتركا لكونه يتلقى أحاسيس الأشياء فى الذهن ، فيحولها الى معان عقلية ادراكية .

ثم ينزع الإدراك ومعه معاني الأشياء متساميا لإدراك وجود مبدعها ومبدعه وللتلقى من أسرار علمه وحكمته .

هذا ولو فرضنا أن قانون وجود الكائنات غير الحية هو مجرد التحول والتنوع لإيجاد حياة أرقى ، وإذا فرضنا أن قانون حياة النبات هو النمو والتغذى ، ثم الأزهار والثمار والتكاثر ، ولو فرضنا أيضا أن قانون الحيوان الأعجم في حياته هو التغذى والنمو ، والحركة والعمل والانسال فالغناء والدثور ليعود مادة كالتى منها بدأ - فماذا ياترى يكون القانون الأعلى لحياة الانسان ؟ وبعبارة أخرى : وظيفته العليا ؟

اللهم ان كان هو مجرد التغذى والنمو والحركة والتمثل والعمل والانسال واليقظة والنوم وما شابه ذلك ثم الموت - فماذا يكون الفرق بين الانسان والحيوانات يا ترى ؟ بل ماذا يكون الفرق بينه وبين النباتات والجماد وكلها متمتعة بمثل تلك الخصائص الطبيعية الجسمانية أو ببعضها ؟

أقول : ماذا يكون الفرق بين الانسان سيد الطبيعة ومستخرها وأعلى كائن فيها وبين أحط الكائنات اذا لم تكن له وظيفة أسمى من وظائفها ومؤهلاتها جميعا ، واذا لم يك مؤهلا لغرض أسمى يتميز به كما تميز في مراتب الخليقة ، الا أن يكون ذلك الغرض الأسمى والمثل الأعلى بعد العلم والمعرفة المفهومين ، سوى التعرف الى مبدعه وخالقه ، ومبدع الكائنات بأسرها ، والتشبهه بصماته السنية ، ثم حب ذلك المبدع وعبادته والتقرب اليه في كل مناسبة صالحة وشكره على نعمائه ، ثم الاحسان الى بقية مخلوقاته والقيام بينها بالعدل والقسطاس ؟

وماذا ينتظر سوى ذلك من كائن ليس فوق ذاته بين سائر وحدات الطبيعة الا ذات الله نفسها وان كان في الوقت نفسه وبجسمه مخلوقات ككل كائن خاضع لنظام الطبيعة ؟

فاذا قام الانسان بذلك الواجب المقدس عليه لله أولا ، ثم لنفسه ثم لسائر أبناء جنسه من افراد الانسانية جميعا تم لبقية الكائنات الطبيعية (حيوانها ونباتها وجمادها) أقول : اذا قام الانسان في كل ذلك مقاما وسطا عادلا محسنا تنزلت على قلبه وفؤاده من لوازم المعرفة وسوابع الرحمة ما يسعده ويطمئن له فؤاده وتقربه عينه ، وحينئذ يفره من السرور والسعادة واللذة ما بحسده عليه كل من لم يوفق الى مثل مسلكه سوى ولو حيزت اليه الدنيا بحذافيرها .

وهكذا وبمثل تلك الحال يكون الانسان انسانا حقيقيا وهو كل من قام بواجبه وأدى وظيفته على مسرح الوجود كاملة وحقق الغرض المقصود من حياته ومن وجوده . على أن في تحقيق الذات في الوجود من السحر واللذة وسعة أفق الروح ما لا يفهمه الا كل امرئ حقق الغرض من وجوده، وقام قياما مخلصا بالواجب عليه لنفسه والله وللناس .

الفصل الثاني

الانسان والملائكة

فان قلت : من الكائنات - ذوات روحية مجردة وهي أنقى من ذلك الانسان الحبيس الجسد المادى ، وأصفى عنصرا وألطف روحية ، وأولئك هم الملائكة الذين لا يعصون الله ما أمرهم ، ويفعلون ما يؤمرون ! قلت لك: نعم ، ولكنهم في الوقت نفسه أقل معرفة من الانسان وأقل استعدادا ولقائه لفهم الحقائق الوجودية ، على أن الانسان كان ملكا قبل أن يصير انسانا ، ويعود ملكا ممتازا بعد أن يفلت بجوهر ذاته من غلافه الجسماني المادى !

ولو أردنا أن نمثل للانسان في تعلقه ومعرفته بالاريا العاكسة للضوء مثلنا للملائكة في كل طهرهم ونقايتهم واستمرار طاعتهم بالألواح الزجاجية الشفافة التي لا تمسك نورا ولا تعكس ضوءا وان كانت في نفسها موصلات جيدة للضوء ، وذلك حال الملائكة التي أجل وظائفها التوصيل ، توصيل رسالات الله للانسان .

وكما امتازت المرأة عن اللوح الزجاجي بما أضيف الى سطحها الخلفي من طلاء حاجز يحبس الأضواء عن النفاذ ولكنه يعكسها - فكذلك امتاز الانسان عن الملك بما أضيف الى ذاته الروحانية من هيكل طينى جعل الانسان محلا للمحنة فالخبرة ثم اكتساب الحكمة .

وقد قدمنا أن الملائكة من أرقاهم الى أدناهم ان هم الا مجرد رسل بين الله والناس ، وبعبارة أخرى بين الله وبين من اختصهم من البشر بحمل رسالته وتبليغها للناس ، ولم نر انسانا واحدا كان مجرد رسول بين الله وبين الملائكة .

ومن ذلك تعلم أن الانسان هو المختص دون الملائكة والجن والبهائم بحمل الأمانة وهي الحكمة والمعرفة والعلم ، ولذلك فضل عليهم جميعا ، وليس هذا التفضيل مع ذلك تفضيلا مطلقا ، وإنما ضابط التفضيل هو أن أقل الملائكة درجة خير من شرار الناس لانظماش ما فيهم من المعاني الالهية وانقيادهم بكليتهم الى المعاني الترايبية طواعية لغرائزهم ، وما أولئك في المثال الا كالمرايا الصدئة التي لا تعكس نورا ولا تمسكه ، ولكنها تهوشه وتغير من لآء أطيافه النيرة !

وأما خيار الناس فهم عند الله وعند أولى الألباب خير من خيار الملائكة لظهور صفات الله فيهم وحمل أمانته وحكمته ، ثم هم يمتنازون درجات بحسب قربهم من الله وتقواهم له .

وأعظم كفايات الانسان وأكرم خصائصه ما أعد لمعرفة الله وحمل حكمته ، وتلك هي الأمانة التي استودعها الله ذات الانسان ، والتي بها استحق خلافته في الأرض .

بيد أن الحكمة وبعد النظر لا يحصلان في النفس الا مع نقاء السزيرة وحسن الخلق واستمرار تحصيل المعرفة والدأب على ولوج مسالك التقى .

والمعرفة لا تحصل كاملة في النفس الا باعداد سائر كفايات الذات لتحصيلها كالحس والادراك والذوق والوجدان والبصيرة ، وكل معرفة تتم بكفاية واحدة من تلك الكفايات تكون بالضرورة معرفة نسبية محدودة .

على أن الحقيقة المطلقة في نفسها بسيطة وان كانت مجردة وبعيدة الغور في فقهها الا أنها ميسورة لأكثر القلوب النقية والأنفس الصافية الزكية ما لم يهوشها الشك العقلي أو التردد اليقيني أو انصراف النفس عنها ، وهي بطبيعة جوهرها مثل الطل الذي يظل نقيا بنقاء ما يحمله فإذا اختلط بالتراب فقد صار وحلا ورغاما بعد أن كان طلا نقيا !

وهذا نفسه شأن المعاني السامية ازاء الألباب والأئدة .

والناس في المعرفة تتفاوت درجاتهم وتتغير لتغلب كفاية واحدة أو أكثر على بقية كفاياتهم النفسية : فمنهم من هو حسي النزعة بالفطرة أو بالكسب أو بالتقليد ، ومنهم من هو عقليها ، ومنهم كذلك من هو وجداني النزعة أو مثاليها ، وليس معنى هذا طبعا أن كلا منهم خلق بكفاية واحدة دون غيرها ، كلا ، فان الكفايات الانسانية للمعرفة قد وجدت بأكملها فطريا في الذات كما قدمنا ، وإنما من الممكن أن تغلب كفاية على كفاية

بتكليف الوراثة أو البيئة ونوع التربية والمزاج الشخصي الخ ، وبما تعوده الانسان من عادات وما تخلق به من خلق ، وما ينزع اليه من نزعات أو مثل وما يقدر من قيم .

كل ذلك يؤثر على شخصية الانسان وينمي كفاية على حساب أخرى حتى تتغلب الكفاية النامية على غيرها من كفاياته ، فتجعلها في حكم الضعيفة أو المعدومة ، بل ربما قد تسود أدنى كفايات الانسان أرفعها من جراء ذلك .

ومقدار التوقد أو الحبو في الكفايات هو المقياس الذي تقاس به قيمة معرفة الرجل ، وقيمة ما يحمل من علم ، وما يهدف اليه من تفكير ، وما يسلك من مسلك في الحياة ، بل وما يقرأ من كتب ، وذلك نفسه هو نبع التفاوت في الأفكار والنظريات وسبب الاختلاف والجدل فيما يحدث بين الناس من بحوث وآراء ومعتقدات مختلفة .

وان قانون التكمّل والترقى هو المقياس العام للأخلاق أيضا :

وكما أن الشعور بالنقص وبالجهل لما لم يصل اليه علم الانسان يعد مقياس الاستعداد للخير والتسامي فان الشر ليس شيئا سوى المحايدة لقانون الترقى أو التخلف عنه :

ولما كان التسامي والترقى والاتصاف بالخيرية والصلاحية عملا ايجابيا فلا يكون الشر اذن سوى الناحية السلبية لذلك الايجاب وصنو الشر هو النقص أو الجهل ، وكلها معان سلبية مترادفة تعبر عن النكول عن سلوك الترقى هو السنة الخالدة لجميع الكائنات .

وأجل أمانى الانسان السوى وأنبيلها هي أن يكمل نفسه ، وأن يحقق وجوده ، فإذا كملت نفس الانسان وتسامت غرائزه في سبيل تحقيق وجوده الانساني بدلا من أن تسف وتنداني ثم تشبهه بكمال مبدعه وببقية خصائصه العلية فقد بلغ من الكمال والسمو ما قدر له ، واتصل وجوده النسبي بوجود خالقه المطلق ، وأما اذا تدانت صفات الانسان وتولت وانقطع جبل الأمل في التسامي والتكمّل فقد أضع كل ماله في الوجود من قيمة ومنزلة عند نفسه وعند الله والناس ، وحسبه من ذلك أن يكون قد خسر نفسه ، وبذا تعود نعمته يؤسا وسعادته شقاء وشكره كفرانا .

(انا هديناه السبيل اما شاكرنا واما كفورا) والله در من قال :

وآفة العقل الهوى فمن علا على هواه عقله فقد نجى

ثم اعلم يا قارئى بل يا أخى الحبيب أن هذا الوجود بأسره وبكل ما فيه من بأساء وضراء وسعادة وشقاء وآلم ولذة وفرح وترح - انما هو مدرسة للعاقل اللبيب يتحنك فيها ، ويستبصر بتجاربها .

رمادة علوم هذه المدرسة هي الحوادث وكتبها التجارب ، وأما معلمها فهو الدهر ، اعلى الانسان النابه فى مدرسة الحياة أو قل مدرسة الله أن ينظر ويسمع ويشعر فيتأمل ، ويتأمل ليعتبر ، ويعتبر ليفقه ويعلم ، فإذا فقه وعلم ذهبت رعوثه فصبر وتحلم ، وإذا صبر وتحلم تبصر فرضى وتحكم ، ومن تحكم زال من نفسه كل أثر للتعجب اذ المتعجب أحق ، والمتسرع طائش متعسف ، والمتعسف متمرد على السنن معارض للقدر . والمعارض للقدر ضعيف مهزوم !

وحيث أن مفهوم الحكمة - ان أريد بها السلوك والعمل - انما هو وضع كل شيء فى موضعه دون زيادة أو نقصان - فيكون الاعتدال فى سائر الأمور هو القاعدة الذهبية للحكمة العملية ، فعلى طالب الحكمة ذى الوعي السليم والنظر الثاقب ألا يفرط فى شيء مما يلبس من أسباب وأخلاق وعادات ومعتقدات ولا يفرط .

وذلك هو تراث الحكمة النظرية والعملية - وان لم يكن كله - مبذولا لك وموهوبا اليك فخذ منه على قدر وسعك ومقدار حظك ، وتلك القاعدة الذهبية السابقة هى سبيل للخير وللكمال فاسلكها ، وان فاتك فيها امتلاك القيس كله فلا يفتك الاسترشاد والاضاءة به .

ولتعلمن أن الحكمة هى النمرة المحرمة فى جنة الوجود على كل أخرق سييء المسلك ، أو فقير الايمان ، أو خصيم للمعرفة والتسامي ، أو من اجتمع فى شخصه كل ذلك ، بيد أنها فى الوقت نفسه هى الحل الطيب المباح ، بل المكافأة العظمى لكل كائن واع محقق لمعنى وجوده وكل قائم بواجب حياته ، وكل عامل محسن لما يزاوله من أعمال الحياة ، عظم عمله أو صغر مادام آخذاً بروح الاخلاص والجد والحب ، ومن عقابيل ذلك : السعادة والرضا عن الذات ، ومن يفعل يحقق من النفع والخير ما لم يحلم به ذوو الأناية والاثرة .

وفضلا عن كل ذلك فان السعادة كل السعادة تنحصر فى كلمتين اثنتين هما : الحياة للغير ، ونفع الآخرين واسعادهم .

وفى فضل الله ورحمته وارشاده متمسك لكل مجد فى تحرير نفسه

من ربة الجهل والضعة ، وكل صادق العزم على تثقيفها وتكميلها ، أو راجعون الله وامداده واحسانه .

الفصل الثالث

فى النفس

ان معرفتنا لأنفسنا قد تكون من أوضح المعارف ومن أخفاها فى وقت واحد ، بيد أن عرفانها واجب على كل كائن ذى وعى وتمييز وبصيرة . لأنها مصدر سائر المعارف والعلوم حتى العلم بالله .

وأما الجهل بها وبأحوالها وبسياستها فهو نبع كل ضعف . وكل نقص وكل خيبة فى هذه الحياة وفى الحياة الآجلة .

وفوق هذا وذلك فإن معرفة النفس : سر القوة والسعادة . والانسجام مع الحياة ، لأن النفس هى المجلى الأعظم لسائر ألوان المعرفة من علم وفلسفة وفن ودين .

ولا معنى لكل ذلك الا أن تكون النفس الانسانية مهبط الهدى والخير والعلم والحكمة ، أو أن تكون مثار الجهل والضلال والشقاء والشر .

كيف لا والنفس أس كل قوة وكل ضعف يبدوان فى الانسان وهى مبعث كل صلاح أو فساد يطراء على ذلك الكائن البشرى ! ثم يقوم على سلامة النفس أو سقمها توازن الشخصية الانسانية أو اضطرابها ، فهى مقياس صحة الانسان أو مرضه ، وسعادته أو شقائه ، وصلاحه أو طلاحه .

واذن فالعلم بالنفس يقدم على كل علم ، كما أن الجهل بها يذهب بشمار كل معرفة أو ليست النفس مبعث وملتقى الايحاء بالرفعة أو الضعة . والاقتدار أو العجز ، والخير أو الشر ، والايمان أو الكفر فى وقت واحد وفى شخصية وحدة ؟ هل تطيب للانسان حياة اذا فقدت نفسه ألفتها وانسجامها ، فاضطربت وتبلبلت ؟ وهل يصفو له عيش الا اذا صحت نفسه فتوازنت وهدأت واطمأنت ؟

حقا ان بين النفس والجسد لتقابلا وتكافؤا فى التأثير والتأثر

المتبادلين قوة وضعفا ، وصحة ومرضا ، ولكن أشدهما سيطرة وأعظمها تأثيرا فى الحالين هى النفس دون الجسد .

فإذا انسجما - النفس والجسد - وتعاوننا صلحت الحياة ، واستقامت الصحة ، وحسنت الأخلاق ، وان اضطربا وتنافرا اضطرب كل شىء فى الحياة ، والعبرة فى كل ذلك بدراسة النفس ، ثم بحسن سياستها وعرفان نزعاتها وما فيها من مواضع القوة ، ومواضع الضعف ولاسيما اذا فقه الانسان أحوال نفسه وأنفس المحيطين به من أهل بيئته ومن معاشره .

وقد صنع سقراط حسنا اذ بنى فلسفته على الحكمة الذهبية القائلة:
« اعرف نفسك » معتبرا اياها وحيا سماويا .

وللنفس عند أئمة التصوف الشأن الأكبر فى سلوكهم وفى تربية تلاميذهم ، وفى سائر علومهم ومعارفهم ، وأحوالهم ومقاماتهم ، وهى عندهم حجر الزاوية فى الموضوع ، والمصباح الذى يضىء لهم سبيل الوصول الى الله ، أو الحجاب الأعظم الذى يحجب عن الوصول اليه .

وأما فى التعاليم الدينية فلها المكان الأول ، وهى والقلب فى تعبير تلك التعاليم معنيان مترادفان .

وأما تعريف النفس ولنسبها الذات ، لأن ذلك اسمها العلمى فهو من معضلات المسائل بعد ذات الله وحقيقة الوجود ، والكلام فيها سر من الأسرار التى لا تحتملها كل العقول ، والعلم بها كم مشترك بين علم النفس وبين التصوف الدينى والفلسفة ، وقد يعبر عنها فى لغة الدين بالقلب كما تقدم أو بالروح ، وفى الفلسفة : بالنفس أو الذات . وهكذا يسميها علم النفس ، لأنه وليد الفلسفة ، وهى عند الجميع مقومة الحياة ومصدر الكفايات كالوجدان ، والوعى ، والادراك العقلى والحسى .

وأما حقيقتها وأما ماهيتها فمما تضاربت فيه الأفكار قديما وحديثا، ولم تصل الى شىء بعد ككل حقيقة غيبية لا يعلم علمها الا الله وأولو العلم من كبار القلوب أو فحول أهل العقول : « وما أوتيتم من العلم الا قليلا » .

وقد أشرنا اشارات فى غير موضع من كتابنا يستشف منها اللقن اللبيب بعض العلم المكتوم عن حقيقة النفس ، وفى فصل من الفصول ضربنا مثلا للنور الالهى فى النفس الانسانية بالعدسة البلورية اللامة الجامعة للأشعة فى بؤرة من مركزها ثم تتفرق تلك الأشعة بعد تجمعها فى نقطة واحدة أطيافا ولتلك الأطياف ألوان تتميز بها بعضها عن بعض .

وهكذا حال النفس الانسانية المتوحدة فى الذات بالذات ، والمتعددة الكفايات والخصائص فى الشخصية التى تعمر الهيكل البشرى .

وشعور الذات بذاتها أو ادراكها لوجودها شعور وجدانى ذاتى تلقائى ، وجد منبعثا فى فطرتها وموهوبا لها من لدن بارتها منذ خلقتها .

وقد بينا فيما سلف أن الذات بادراكها لوجود ذاتها تدرك ضمنا وجود غيرها ، ثم تضع التوازن بين الادراكين اللذين يتأتى أحدهما عن الشعور ، وهو الادراك الباطنى الذاتى ، والآخر عن الحس ، وهو الادراك الحسى المتجاوب مع عالم الأشياء الخارجية . وعمدتها فى الموازنة هو الوعى أو الفكر أو العقل ، وكلها بمعنى واحد ، ومعيار تلك الموازنة - بين ما يأتى به الشعور من الباطن وما يأتى به الحس من الخارج - هو المنطق العفلى ، ويسمى عالم النفس الاستبطانى - عالم الذات ، ويسمى العالم الخارجى الظاهرى - عالم الموضوع .

الفصل الرابع

وحدة الذات الانسانية

والذات الانسانية فى توحيدها وتفردتها فى الشخصية مع تعدد قواها وكفاياتها قد ينظر اليها من زاويتين مختلفتين : فعلى « الاعتبار » الأول تكون الذات كائنا روحيا متوحدا ، وبعبارة أخرى : نقطة مركزية نورانية معنوية ، يصدر عنها الشعور والادراك والحس ، كمجرد نشاط لها فى مختلف خصائصها واتجاهات قواها .

وتبرز الذات عن نور الله كأبسط ما يكون عليه الكائن المعنوى ، وقد تنزلت من علياء موطنها الروحى الى عالمنا الأرضى اطاعة لأمر الله . واتماما لحكمته فى مخلوقاته ، ولتترقى بالكائنات الحية ، وتدفع العليا منها كالانسان الى التسامى والتكامل ، والاتصاف بنعوت المبدع وصفاته .

حيث ان نفس الانسان هى المجلى الأعظم لتلك الصفات ، وقد اختصته العناية بذلك دون سائر المخلوقات .

فالانسان بهذا الوصف تعمر هيكله من طريق التجلى لا الحلول -

ذات رحمة الهية هي قيس معنوي من تور الله المقديم (١) ، ثم تقيم تلك الذات أو الروح في هذا العالم الارضى أمدا محدودا لظهار كوامن الأزل ، ثم تفارقه طالبة مكانها من الأبدية التي هي محتدها ومستقرها . والذات في كلتا حالتها كائن الهى مجرد ومتسوحده ، لا يتعدد ولا ينقسم ، وبعبارة أخرى : ان الروح أو النفس جوهر بسيط غير مركب ولا منقسم ، وان تعددت قواها وأوجه نشاطها اللازمة عن وجودها ، هذا على « الاعتبار » الأول (٢) . وأما على « الاعتبار » الآخر (٣) فقط وبصرف النظر عن « الاعتبار » الأول فان الآنية الانسانية عند بعض علماء النفس والفلاسفة الماديين تنوزع الى عدة أقسام ومراكز تشرحية وكأنها في « اعتبار » القوم سامحهم الله كم قابل للقسمة أو التعدد ، والذى أوهمهم بذلك :

(أولا) : هو تعدد الشخصية الذى يحصل أحيانا في الفرد وهذا راجع الى الجهاز (٤) وتركبه ، وليس الى الذات المتوحدة البسيطة .

(ثانيا) : قياسهم النفس الانسانية على ما هو في متناول حواسهم من الكائنات الطبيعية التى تتحيز أو تتبعض وتنقسم وليس شأن النفس كذلك .

على أن الجسم بمفهومه الطبيعى ككائن متأثر بفواعل الطبيعة لا يمكن بأية حال أن يحصر النفس كما لو كان حيزا لها لأن النفس كائن معنوي وشأن الهى لا يتحيز ، ويكون الجسم فى هذه الحالة بما ركب فيه من استعداد - كما فى المنخ والمخيش والغلاف المخى السنجابى والأعصاب - مجرد مظهر للروح ، أو مجلى من المجالى الالهية . كيف لا ؟ وكيف يحصر الجسم الروح مع أن الذات الانسانية هي الكائن الوحيد الذى يمكنه فى سعة ادراكه شمول الكائنات بأسرها اذا أراد التفكير فى ذلك بحيث يمكنه لو شاء الله فى لمحة واحدة أن يحيط علما بسائر علوم السماء والأرض

(١) هذا القول فى مثل ذلك التفسير يحمل على المجاز ولا يحمل على ظاهره لأن قولنا : « قيس من » أو حمل على ظاهر القول لأفاد البعضة والانفصال بحرف الجر وهو « من » وطبعها لا يوجد شئ مثل ذلك فى المعنويات وبالأخص فى الأمور الالهية ، ويتم ذلك أيضا بطريقتى التجلى النورانى الالهى لا بطريق الحلول أو الاتحاد كما لا يخفى .

(٢) أى : « اعتبار » توحيد الذات فى الشخصية .

(٣) أى : « اعتبار » تعدد الكفايات والقوى .

(٤) ونعنى بذلك : شدة الانسان واحكام هيكله ومزاجه وطبعه ووراثته وأوامه وعقله الباطن الخ .

وما فيهما من مخلوقات ومعلومات عدا ما استأثر الله بعلمه واختص بسره
طبعاً .

واذن فلا يمكن بحال أن يحصر مثل هذا الكائن الروحي (النفس)
الذى لا يحد مدى ادراكه فى هيكل حيوانى محدود ، فان كالجسد ويكون
حاصراً له ، بل ويمكنك أن تقول ان الجسد يحيا فى الروح ، وان عبر
بعكس ذلك مجازاً ، ولا يكون الجسد على هذا « الاعتبار » الا مجرد جهاز
لظهور الروح فقط مثلما يظهر التيار الكهربى اذا وجد الجهاز المعد لظهوره
(بطارية) فاذا تلف الجهاز أو فسد فلا يمكن أن نتصور تلف التيسار
الكهربى نفسه أو فساده ، لأن الكهربا كائن عام يشمل الجهاز الذى كان
يظهر فيه ، ويشمل غيره ، بل ما كان قيام الجهاز وتكونه الا بها . أو ليس
بالكهربا بنيت السموات والأرض ، وأمسكتنا أن يسقط بعضهما على بعض؟
وكذلك شأن الروح بالنسبة للجسد ، فانها مكونته ومقومته وحافضة بقائه
فان تركته تحلل وتحول الى الذرات المادية التى جبل منها ، وبعبارة أخرى:
كما أن المادة مجردة حالة تكونها الكهربا فالجسد حالة طارئة كونتها الروح
بتقليح الجرثومة ، وتكوين الجسد بأسره من خلية لا ترى ومن جرثومة حية
- يؤيد ذلك ويشهد به !

والذات الانسانية تتمتع بقوة باصرة باطنية بعيسدة مدى النظر
الروحي هى البصيرة ، وتمتاز بتصرف خاص ذاتى مستبطن هو عقلنا
الباطن .

وفوق هذا وذاك فان الذات تدرك وجود ذاتها ، وتدرك أيضاً أنها
كائن علوى خالد ذو قوى ونشاط وشخصية وأن لها هيكلًا طبيعياً تعمره
وبادراكها هذا تدرك ضمناً وجود أغيارها من الكائنات كمعلومات لها وهو
التعقل ، فتوازن وتعادل بين الإدراكين ، فينشأ عن ذلك ما نسميه الشعور
الذاتى والوجدان أو الذوق العقلى والفطرى ، وكذا الحفظ والذكر والخيال
والعاطفة والغريزة ، وكل ذلك ينشأ عن مجرد شعور الذات بذاتها وعن
تمييزها لغيرها ، والذات تشعر أيضاً بوجه آخر أنها تعقل وتستقرى
فتستنتج ، ثم ترجح فتحكم ، فينشأ عن ذلك المنطق العقلى .

وللعقل أو الإدراك صورتان أو كفايتان : كفاية تتجه نحو الباطن
أو الشعور بالذات ، وتتوسط بينه وبين الاحساس . وهى الإدراك العقلى
المجرد ، والأخرى تتجه نحو الظواهر والمحسّات وهى الإدراك الحسى
وأدواته طبعاً الحواس التى تستجيب لأحاسيس الأشياء الخارجية ، والإدراك

الحسى هذا كان يسميه القدماء بالحس المشترك لاشتراكه بين الصور العقلية وبين الصور الحسية ، وموطنه الذهن ، والذهن أيضا مجال التصور والذكاء والفهم والاحساس .

وتنشأ الارادة عن المجالين : مجال الشعور الباطنى ، ومجال الادراك العقلى ، كما تنشأ عن الشعور الباطنى ذاتيا البصيرة والعاطفة والغريزة ، وهو مجال العقل الباطن فى مقابل الناحية الفكرية المجردة التى ينشأ عنها الادراك العقلى والحسى والتى يجب أن نسميها بالعقل الظاهر فى مقابل العقل الباطن (بدلا من الواعى واللاواعى) .

واذن تكون الذات وهى متوحدة ينظر لها من ناحيتين مختلفتين كما قدمنا ، وتكون كفايات الانسان التى يحصل بها على المعرفة ثلاث كفايات لا واحدة كما يدعى الحسيون بأنها الحواس فقط ، أو المثاليون والعقليون الذين يزعمون أنها الفكر فقط ، أو الاثنيون الذين يقولون : انها الفكر ثم الحس .

وقلنا العقل الباطن والعقل الظاهر خلافا لقوم من السلوكيين المحدثين يسمون العقل الظاهر بالعقل الواعى أو الوعى والعقل الباطن باللاواعى أو اللاواعى ، ولا ندري كيف جاز لهم ذلك ؟ ولا كيف سوغ لهم علمهم أن ينعتوا العقل الباطن وهو مصدر الشعور والوعى والادراك باللاواعى ؟ ولا نفهم كيف ينتج اللاوعى وعيا وشعورا لأن فاقد الشيء لا يعطيه وان معنى اللاوعى يقضى فى مفهومه الى العدمية المحضة ، فماذا يا ترى قصدوا بذلك الا أن يكونوا أرادوا أن يتفهبوا فى التسمية ، فأخرجوها عن نصابها وبعبارة أخرى : أرجعوها الى عكس مسماها ؟

وبما أن العقل الباطن كائن مستبطن دائما فى الذات وهو العقل الأكبر فلا يدرك عقلنا - الظاهر المعروف - منه سوى آثاره ونزوعه فقط ، بيد أنه معلمنا المستخفى وقائدنا الأعظم الذى ان أخطأ شاكلة الصواب انهارت الشخصية ، وارتبك نظام الانسان العقلى والعصبى بل والجسمانى أيضا ، وأما اذا أصاب الصواب وانتظم فى مسلكه الذى يجب فقد انتظم كل شيء فى الانسان : عقله وتفكيره ومنطقه ، بل وأعصابه وصحته ، وبالأخص الصحة العقلية ، واذا أمكننا تثقيف العقل الباطن تثقيفا صالحا أصبحت حياتنا النفسية حياة متزنة ، لأن العقل الباطن هو المحور الذى يصلح بصلاحه كل شأن للانسان ، وبفساده لا يتم الا عكس ذلك .

وأفضل تسمية لمثل ذلك العقل المستبطن هى العقل الباطن

أو السريرة وهو نفسه القلب ، وليس القلب - المعنوى طبعاً - هو تلك العضلة المختصة بالدورة الدموية ، وإنما هو وجدان الذات أو سريرتها أو اللب أو الحجا ، وهو المعنى الذى نطلق عليه كلمة « شعورنا القلبي » ومن الخطأ البين أن نسميه اللاواعى على حين أنه الوعى كله .

وأوفق تسمية للعقل المفكر هى العقل الظاهر فى مقابل العقل الباطن كما تقدم ، لأنه القوة النفسية المختصة بالمقارنة والتمييز ، والحكم العقلي بين عالم الذات وعالم الموضوع ، وليس أقرب منه لعالم الأشياء الظاهرة سوى الإدراك الحسى الذى هو وليده ، كما أنه لا يوجد أقرب للذات قربة ، وألصق بالشعور ألفة من العقل الباطن الذى لا يصح تجريده من الوعى ومن الشعور بتلك التسمية (اللاوعى أو اللاشعور) التى لا تطابق أبداً مسماها ، ولا تدل عليه .

والسبب فى هذا أن علماء النفس المحدثين مثل فرويد وأدلر وغيرهما إنما ألوا من علم النفس بالناحية السلوكية الظاهرية فقط ، ويدلك على منزعهم هذا تجاربهم المسلكية الحسية التى هى بعيدة كل البعد عن مباشرة الذات الانسانية نفسها ، والواجب العلم بالذات وبخصائصها أولاً ، ثم العلم بمسلكها فى عالم الموضوع ثانياً ، وأولى بعلمهم أن يسمى علم السلوك النفسى أو علم النفس المسلكى ، وأما علم النفس فقط فيجب ألا يطلق هذا الاسم الا على علم النفس الذاتى فقط .

الفصل الخامس

مصادر المعرفة

قدمنا أن بعض الفلاسفة الحسيين ونضيف اليهم هنا الآليين والنفعيين - يحدسون مصادر المعرفة كلها فى مصدر واحد هو أحاسيس الأشياء ، وبعبارة أخرى : الحس والمحسوسات فقط ، وقلنا: ان العقليين ومعهم المثاليون يرجعون المعرفة مهما تنوعت مصادرها الى مصدر واحد أيضاً هو العقل والعقل فقط ، وغير هؤلاء وأولئك من الفلاسفة كالاثنينيين مثلاً يرجعون المعرفة الى مصدرين اثنين هما : العقل ثم الحواس - على قاعدة « فكر وامتداد » (١) .

(١) وهو مضمون المنهج الوجودى لديكارت القائل بأن الكون جوهر الفكر وجوهر الامتداد .

وعندنا أن المعرفة في أهم مصادرها هي تكشف لليصيرة ثم تعقل
يستعين فيه العقل بالبداة والمسلمات الأولية ، ثم احساس لاحاسيس
الأشياء المتجاوبة مع حواسنا الخمس ، وذلك بالادراك الحسى وعن طريق
الحواس .

وبما أن عالم الموضوع (الأشياء) هو أقرب الكائنات لحواسنا التي
تؤثر عليها دائما أطياف صورته وألوانه المتوجة في الجو الأثيرى الخارجى
توهم الحسيون أن المحسّات هي المصدر الوحيد للمعرفة ، غير أن ادراكنا
الحقيقى للأشياء فى الواقع إنما هو ادراك ذهنى مستقل عنها ، وفيه صفة
الاختيار : بمعنى أنه اذا شاء تنبه لادراك المحسّات ، وان شاء انصرف
عنها . والذهن يستوعب أحاسيس الأشياء ، فيحولها الى مدركات عقلية،
وهى لا تستوعبه. ولا تحصر انتباهه ولا تفيدته وان أثرت على الحواس :
ومثال ذلك أن مشغول الذهن بالتأمل فى أمر عقلى يقل انتباهه لما يحدث
فى العالم الخارجى عادة مهما قوى تأثير ذلك العالم واسترعى وعى الذهن،
بل ينصرف بكليته عنه . ومهما يكن من أمر ومهما تضاربت آراء الحسيين
والعقليين والمثاليين فى هذه المسألة ، مسألة مصادر المعرفة – فان خير اتنا
– ذاتية كانت أو موضوعية – لا تخلو عن أن تكون نتيجة لشبوعورنا
الوجدانى وتأملنا العقلى ، وادراكنا الحسى جميعا ، ولا يظل شيء فى الخارج
– عالم الأشياء – مقابلا لاحساسنا بعالم الموضوع (ادراكنا الحسى) سوى
موجات من الضوء تصل بين ذلك الاحساس وبين صور الأشياء الخارجية
التي هي مجرد موجات من الطاقة .

واذن فلا تدرى على أى أساس يزعم الماديون والحسيون أن لا مصدر
للمعرفة وراء ما تأتينا به الحواس عن عالم الموضوع من أطياف ممثلة
للأشياء وهي أطياف أيضا على حين أن عالم الموضوع نفسه يبدو لحواسنا
على غير حقيقته ؟ ولا نفهم أيضا بأى حق جوزوا لأنفسهم أن يتغاضوا تماما
عن كل خبرة ذاتية على حين أن الذات هي الكائن المدرك وليست الحواس ؟
وأعظم حجة لهم فى ذلك هي ادعاؤهم أن الانسان قد تعلم ألفاظ اللغات
وأفاد معانيها من الخبرة الخارجية فقط ، ويعنون بذلك أن ألفاظنا تخلق
المعاني المستقرة فى ذواتنا والتي هي موضوع تفكيرنا .

فالصبي يؤلد على رأى زعيم الحسين (لوك) ونفسه كالصحيفة
الحالية من كل نقش ، فاذا تعلم الألفاظ وأبصر الأشياء الخارجية وأحس
أحاسيسها نقشت معانيها على صحيفة نفسه فيكون ذلك وذلك فقط هو
مصدر المعرفة .

ويقوى ذلك المصدر في الصبى : فكلما قويت حواسه اتسعت معرفته بالأشياء وبأسمائها وأوصافها .

على أن لوك في وقفه المعرفة كلها على الحواس قد أخطأ جد الخطأ لما قدمنا من أن الكائن المدرك مستقل عن الشيء المدرك ، ومن أن قوة الإدراك كفاية معنوية تقوم بالذات المدرك سواء كانت المدركات عقلية أو حسية ، لا بأحاسيس الشيء المدرك ، وإن الذات المدركة تملك فوق ذلك كيفية ادراكها للأشياء صفة الاختيار : بمعنى انها ان شاءت تنهت لها ، وان شاءت صرفت وعيها لأنها (الذات) مستقلة في ذاتها عن عالم الموضوع وان كانت متصلة به عن طريق ادراكها الحسى والحواس ، فلا تتأثر ان شاءت بأحاسيس الأشياء مع انها تظل موجودة في الخارج .

وفوق هذا وذاك فان غالب معارفنا الدقيقة قائمة على أوليات عقلية وتمييز ذهني مجرد ، وان كان بعض المدركات يأتينا عن طريق الحواس ، ولكن ادراكنا الحسى يحول أطياف الأشياء التي تؤثر على حواسنا الى مدارك عقلية محضة ، واذن فليس الأمر كما يزعم الماديون بأنه ليس في الذات الا صور الأشياء ، ولا كما يزعم المثاليون بأنه ليس في عالم الأشياء الا تصوراتنا الفكرية فقط ، فكلا المذهبين مبالغ في تصوره للوجود مبالغة تخرج به عن الواقع .

واحتجاج الماديين بالفاظ اللغة احتجاج باطل ، وكلمات اللغة ومعانيها ملهمة من الله الهاما ، وما الألفاظ الا مجرد قوالب مصوغة لمعان في الذات ، ثم تتكشف تلك المعاني للناس ، وتصاغ ألفاظها رويدا رويدا بصنعهم وبحسب ثقافتهم وارتقاء ذواتهم وازدياد خبراتهم الذاتية والموضوعية ، ولذا تجد لغات الأمم المتوحشة ضيقة جدا ومحدودة حتى تكاد تكون مجرد تمتمة وإشارات ، ولو كان الأمر كما يدعى الحسيون من أن اللغة ومعانيها وألفاظها كلها أمور متأتية عن مجرد الحواس لكانت معرفة الرجل الهمجي البدائي ومعرفة الرجل المثقف ، بل والعالم والفيلسوف في درجة واحدة ، لأن للجاهل حواس مثلما للفيلسوف والعالم تماما .

فأما رأينا نحن من جهة علم المعرفة فهو : أن الطفل يولد وفي فطرته من لدن باريه بصيرة وشعور ذاتي يقابل مافى الوجود من بدائه وأوليات ومدارك عقلية ، كما أن له غرائز واحساسات وحواس ، وهو بكل هذا وذاك قابل لتذوق الحقائق والآراء والمعتقدات تدريجيا وأول ما يشعر به

من ذلك الهاما - هو حنان أمه وكيف يلتقم ثديها والتعبير عن شعوره بالألم بالصراخ وعن شعوره بالارتياح بالابتسام تدوقا فطريا وهكذا .

ولا عجب إذ يشاركه في هذا الإلهام صغار الهوام كالنحل والنمل مثلا فتبدي من أعاجيب التصرفات بما يكاد يكون تعقلا ، ولم تتعلم لغة الانسان في حروفها وجهلها ، وللطفل بعد ذلك قابلية أيضا للتعلم والتفهم كنتيجة لما تلهمه البصيرة ويمده به الشعور وما يهدف اليه العقل بأوليائه وبديهياته ، وأخيرا لما تأتيه به الحواس عن الأشياء من أحاسيس وكيفيات وصور وما إلى ذلك فيتقابل ويتطابق ما في ذاته من معان فطرية وما خصت به وحدات الأشياء الخارجية من أسماء وأوصاف وعلائق تطابقا تاما . كما خلق (الانسان) وفيه استعداد ووظائف موافقة لما ركب في جسده من أعضاء ولما هيئت له تلك الوظائف والأعضاء الجسمانية من غايات حيوية، كما أن الشعور والادراك من وظائفه الباطنية النفسية ، وقد خلق الانسان مفظورا على استعداد لهذه وتلك ، وما الألفاظ والكلمات سوى أغلفة وظروف للمعاني التي تبرز عن ذاته كما قدمنا ، وأما حقيقة الكلام ومعانيه ومفهوماته فأمور تلقائية مستبطنة في الذات ، ولذا سميت ضروب التفكير ومعاييرها منطقا ، وواقع الحال كما يقول الشاعر الذي لم يعد الصواب حيث قال :

ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

وعندنا أن معاني الأشياء وصورها تظهر لنفس الطفل في وقت واحد وبعبارة أخرى : تظهر لعقله وحسه صور الادراك وصفات الأشياء دفعة واحدة ، فتجد في شعوره وتعقله وحواسه جميعا استعدادا للتجاوب معها ولادراك مفهوماتها ونتائج تلك المفهومات ، ثم يزداد تكشفها له بزيادة تحصيله للعلم والمعرفة ، ومتى كمل وعينه أدرك ادراكا كاملا الفروق الواقعة بين الفكر وبين الشيء الذي يفكر فيه ، وبعبارة أخرى يميز تماما بين ما هو ذاتي مجرد وما هو موضوعي محض وما كان تصورا مزجيا من هذا ومن ذلك ، فإذا تثقف ثقافة وافية بفروع العلوم ومواصفات المنطق الفلسفي وفقه ما يجب أن يعتقد وما لا يجب - ذهب يعلل حقيقة الشيء الخارجي وحقيقة الادراك الباطني ويتساءل : أيهما كان أصلا للمعرفة ؟ ومن ثم : أيهما العلة للآخر ؟ وأيها المدلول ؟ فان جمده على الحواس وتمسك بقانونها (قانون الحواس الخمس) مال الى القول بأن الحواس هي المصدر الاول للمعرفة ، وان نفي الثقة بالحواس وشك في وجود الأشياء ثم ظل محتفظا بعدم الشك في أنه يدرك ويعقل كان أكثر ميلا الى المثالية ،

وبعبارة أخرى : الى أن يرى أن العقل والعقل وحده هو مصدر المعرفة ، بل وعلة وجود الأشياء ، واذا تساويا في الوجود عنده ولم يشك في وجود الأصلين معا رأى أن للمعرفة مصدرين لا واحدا هما العقل والحواس .

أما اذا تكشف عن بصيرته حجب الغواشى الحسية والعقلية وفقه أن للحواس والمحسّات خدعها المشهورة وأن للعقل وللمعقولات أيضا خدعا عقلية وقصورا ذاتيا - فقد ارتأى أن بدائه الفطرة وتذوق الشعور الذاتى (أى الوجدان) هى الأصل الأول والمصدر الأعلى لسائر أوجه المعرفة ، لأنها أوليات بديهية تلقائية بسيطة وصريحة لا سبيل للخداع الحسى فيها ولا للجدل العقلى .

ثم يأتى دور العقل ككفاية فكرية ادراكية تستمد قوتها من تلك الأوليات والبدائه ، ثم يليه دور الادراك الحسى كمحول يطور أحاسيس الأشياء الى عمليات عقلية مجردة ولم يبق معنا الا الحواس . ومفهوم أنها نوافذ للذات تنبصر منها حوادث العالم الخارجى وعلائقه ونتائج تلك العلائق .

ودليل ارتباط الكفايات الثلاث بعضها ببعض وتضامنها فى انتاج المعرفة أن كل خبرة حسية تحتاج فى ادراكها لمسلمات من العقل تؤيدها ، ثم ان كل خبرة للعقل قد تحتاج كذلك فى دعمها لشواهد من الواقع الحسى تشخصها وتبرزها ، وهذا وذاك طبعا يدل على تكامل الكفائتين وتضائفيهما . والتكامل والتضائيف نفسه يشعر بقصورهما كليتهما عن الكمال وعن التفرد بالعلية ، وذلك فى الوقت عينه ينقض رأى الماديين والمثاليين معا فى انفراد كفاية منهما بالمصدرية للمعرفة (كفاية الحس وكفاية العقل) ومن ثم ان تكاملهما لدليل على قصورهما معا عن العلية أو التلقائية ، وعلى أن الادراك الحسى والادراك العقلى انما يستمدان قوتهما وتوقدهما من بدائه البصيرة والهامها الفطرى عن طريق العقل .

وكل ذلك يفضى بنا حتما الى اليقين :

(أولا) : بأن كفايات الانسان للمعرفة ثلاث لا واحدة فقط هى الحس أو العقل ، لا اثنتان هما الحس مضافا الى العقل .

(ثانيا) : أن البصيرة أو التذوق البصيرى الفطرى وبعبارة أخرى: الشعور الذاتى التلقائى هو المصدر الأول الذى يستمد منه الادراك العقلى، ثم الادراك الحسى نورهما الادراكى وقوتهما : الأول - من طريق البدائه ، والآخر - من طريق التصور الذهنى .

الفصل السادس

علم المعرفة

قلنا ان الكفايات للمعرفة ثلاث ، والميك تفضيلها :

١ - الإدراك الحسى ، ووظيفته كما قدمنا كعلم تقوم عليه مسائل الفلسفة - وخصوصا الحديثة - تناول أحاسيس الأشياء الخارجية ثم تحويلها فى الذهن الى تصورات عقلية تتناسب مع طبيعة الفكر تمهيدا للحكم العقلى .

٢ - الإدراك العقلى التأملى ، ووظيفته تناول تلك التصورات الذهنية سواء كانت ذاتية أو موضوعية وفحصها استقراء واستنتاجا ثم وضعها فى صيغ من القضايا المنطقية ذات المقدمات والنتائج (المنطق العقلى) كمفاهيم معقولة للمدركات الذاتية أو لصور الأشياء (المدركات الحسية) وصفاتها وكيفياتها فيصدر عليها أحكامه بما يؤتاها من الباطن ومن الظاهر (الذات والوجود الخارجى) ، وبما يتداعى على الذهن من معان مختلفة كالأوليات البديهية والمسلمات العقلية ، وأخيرا ما يجهته به الإدراك الحسى من مدركات تنشأ عن أحاسيس العالم المحس الخارجى ، وبذلك يتكون ما نسميه المنطق الحسى .

٣ - كفاية البصيرة وهى تتناول مسائل القيم والأخلاق والذوق الفطرى والفن ثم المعتقد والضمير والوحي والالهام وسائر الغيبيات ، وما تقتضيه الشرائع الالهية كأسرار أو حكم لما تفرضه من أحكام . وبعبارة أخرى : كل ما لا يقوى الإدراك الحسى على تناوله ، وكل ما يغيب عن الإدراك العقلى فقه سره .

فعلى كل ذلك وأقصد على ما فى البصيرة من الهام ولقانة ذوقية وعلى ما أوتى العقل من قوة الاستقراء والاستنتاج والحكم ، وعلى ما تأتىنا به الحواس من صور عن عالم الأشياء ممثلة فى الذهن ، وعلى تداعى المعانى من الباطن ومن الظاهر ، وبعبارة أخرى . على كل ما فى عالم الموضوع ، وكل ما فى عالم الذات من خبرة وتجربة - يقوم علم المعرفة .

ويريك البيان السالف أن الذات تتضمن فى أسمى قواها ومواهبها : كفاية البصيرة والشعور ، وفى أدناها : كفاية الحس . وفى أوسطها :

كفاية التفكير والتعقل ، ويقوم الادراك الحسى كفرع عن الادراك العقلى ، كما تقوم الغريزة والالهام كفرعين عن العقل الباطن وعن الشعور والبصيرة وهما الأساس الأول لهذا العقل الباطن .

والاحساس غير الشعور حتما وان أخطأ بعض المشتغلين بعلم النفس فخلطوا بينهما وهم يضعون أحدهما فى التعبير مكان الآخر . على أن الهوة بين الشعور والاحساس جد عميقة . كيف لا والشعور مستبطن فى قرارة الذات ؟ وأما الاحساس فهو منتشر فى أطراف الأعصاب وهو كفاية مباشرة للمحسبات ، والحس لا ينفك عن الظواهر وكل وظيفته متعلقة بأحاسيسها .

ولا يفوتنا هنا أن ننبه على خطأ آخر وثيق الصلة بالخطأ المتقدم وهو القول بأن الغريزة أصل للبصيرة ، كما يزعم برجسون والذين تابعوه فى زعمه لأن الحياة أو الروح - وان كانت تنزل لتتدرج بالأحياء من الأدنى الى الأعلى - سامية فى ذاتها بأعظم ما يتصور العقل من السمو .

وقدمنا أنها قد هبطت من عل ، لتقوم حياة الأحياء وتسير بها صعودا فى سلم التطور والترقى الى ما قدر لها من رقى وكمال مستخدمة فى سبيل ذلك جميع ما وهب لها بآرائها ومبدعها من بصيرة ووعى واحساس وقدرة على التكيف ومن غريزة ووراثه الخ . . وتعد الغريزة من وسائل الحياة فى حفظ بقاء الحى ، وهى خاصة فى الانسان ككائن حيوانى له مطالب فى بيئته الطبيعية يشاركه فيها الحيوان الأعجم والنبات بعكس البصيرة التى هى عين الروح ومبعث الشعور وأصل الغريزة الأعلى . وفوق هذا وذاك فانها المرشد الذى يبصر الكائنات الحية بصوالجها ويهدى غرائزها الى وسائل اجتلاب تلك الصوالج . وليست الصفات البازغة فى الأحياء كالغريزة والوراثة والتمثيل والنمو وغير ذلك أصلا فى الحياة ، انما الحياة وبعبارة أخرى : المبدأ الحى هو الأصل فى تلك الخصائص والوظائف كلها . ومن أخص خصائص ذلك المبدأ الحى وأعلاها البصيرة والشعور والوعى ، ثم من أدناها وأحطها الاحساس والغريزة . وليس الأمر بالعكس ، فان البصيرة - برغم ما قيل أو ما يقال - أقرب لعالم الذات ولبدأ الحياة من الغريزة ، وذلك أمر بديهى ووضع الهى ترتيبى بحيث لا يمكن أن يسوى مفكر ذو وعى وتمييز بين بصيرته ووراثته الا لغرض فى نفسه مباين للحقيقة ، وحينئذ ليس بعجيب أن يجعل برجسون الحياة فرعا عن الغريزة ، اذ جعل فرويد من الغريزة أصلا للعقل وللدن واللمجتمع والاقتصاد ، وهو خلط يبين أن صاحب هذا الرأى يتحيز لغرض خاص ، ولا ينشد الحقيقة مطلقا أو منزهة !

على أنه من الظاهر الجلي أن الغريزة الصنق بشئون الحيوان من البصيرة التي هي خاصة ادراكية ذاتية « عليا » تمد العقل والغريزة حقا بالتبصر كل في شئونه الخاصة به (ادراكات ثم حوافز واستجابات) .

فكيف مع ذلك يريدنا (برجسون) والذين نهجوا نهجه ثم فرويد وأتباعه في مذهبه على أن نعقل غير الحق ، وأن نفهم أن وجود الغريزة أصل في البصيرة أو في الروح على حين أن البصيرة هي أخص الحوائص الباطنية للذات والغريزة بعض خصائصها الظاهرية ؟ .

يجب أن يفهم (برجسون) ومع أصحاب مذهب النشوء وأنصار التنازع الحيواني وكذلك أهل المذهب النفسى المسلكى الفرويدى أن ترتيب خصائص الذات « تنازلى » وليس تصاعديا بمعنى أن الأعلى منها يأتى ترتيبه أولا ويكون علة للأدنى ، ثم يأتى ترتيب الأدنى منه وهكذا . وكما أن الذات الانسانية هي مجلى الروح الالهى فالشخصية مجلى الذات فى الانسان . والجسم مظهر الشخصية وموضوع تأثير الذات فى محيطها الخارجى ، وبمقتضى مطالب الجسم ودواعيه وبواعثه تتعين رتبة الغريزة وتتعين أيضا رتبة الاحساس فاذا ارتقىنا عن هذا تكلمنا عن التعقل والشعور والبصيرة .

هذا ولو أردنا أن نبين رتب خصائص الذات ونعين قواها على أنها مجرد قوى لا تمنع وحدة الذات لقلنا ان أعلاها رتبة وأدخلها فى كنف الذات هي رتبة العقل الباطن ، وهو مخدع البصيرة وموطن الوجدان وتبع الوعى ، ويطلق عليه اسم القلب أيضا فى لغة الدين ومصطلحات أهل التصوف ، وعنه يتكون الشعور والنوق والعاطفة والضمير والخيال ، ثم التعقل والذكر والحفظ كما قدمنا ، وفيه (العقل الباطن) يتركز التلقين فالإبهاء للذين يشلان الارادة فيسلبانها أو يوقظانها فيقويانها ، وفيه يحصل توارد الحواطر وتداعى المعانى والالهامات ، وفيه أيضا تكبت النزعات والغرائز ، وتكمن الغدد النفسية ومنها مركب النقص .

ثم أساس الوعى العقلى ، ويجب أن نسميه العقل الظاهر فى مقابل العقل الباطن كما تقدم ، وهو حالات من حالات الذات تتوسط بين الشعور الباطنى والحس الظاهرى ، على أنه كبقية خصائص الذات فرع عن الوعى الاستبطائى أو العقل الباطن . وعن هذا وذلك تتكون الارادة وحافزها الرغبة والتطلع ، ثم تأتى رتبة الاحساس ، وأخيرا الغريزة فى مقابل الاحساس ، وتكون الغريزة ومعها الاحساس وهو رائدها هما الكفائيتين الأخيرتين فى دركات سلم هذا الترتيب التنزلى ، لأنهما

أقرب خصائص الانسان الى عالم الموضوع وأقصاها بالنسبة لعالم الذات، ومن أراد عمدا أن يقلب هذا الوضع الفطرى ويقول ان الغريزة هي الأصل في وجود البصيرة، أو أن الاحساس هو المصدر الوحيد لسائر معارفنا يكون كمن يريد أن يقول ان انبات الشجرة يبدأ من غصونها وليس من جذورها أو كمن يريد أن تبدأ الأمور من حيث يجب أن تنتهى وينهيا حيث يجب أن تبدأ .

وبعبارة أوضح وأصرح : ان الذين يعللون وجود البصيرة بوجود الغريزة ومعهم الذين يقولون بحصر جميع كفايات الانسان للمعرفة في مجرد الحس والحواس - انما هم قوم من الماديين .

وبرغم أن برجسون يزعم أن له مذهباً روحياً فقد مهد الطريق لمذهب (فرويد) (١) القائل بأن الغريزة الجنسية هي الأصل في كل مسلك نفسانى أو خلقى أو دينى ، بل قال أكثر من ذلك . ان أصل المعتقد الدينى بل الحب لله هو الغريزة الجنسية نفسها وفتح الطريق بذلك للمذهب (بافلوف) (٢) الحيوانى فى النفس ، ذلك الذى أخذ يجرب تجاربه فى الاستجابات والحوافز على الحيوانات الدنيا معتمداً على مذهب دارون فى النشوء ومذهب برجسون فى الغريزة ، ومذهب فرويد فى النزعة الجنسية .

والذى يؤخذ على القوم فى الطريقة التى يتناولون بها علم النفس تحت اسم (السلوكية المحدثة أو اسم علم النفس الطبيعى) هو أنهم ينظرون لمجرد ظواهر سلوك الانسان والحيوان فى ظروفهما الغريزية المحضة دون تقدير لبقية حالات النفس الاستبطانية والوجدانية مما يستعصى على مجرد المشاهدة الحسية التى هى مقياس تجاربهم ودعامة مباحثهم .

وقد قدمنا أن الغريزة وحتى العقل مظهران من مظاهر البصيرة الوجدانية ، أو قل الذوق الفطرى أو الحاسة السادسة ، أو قل ما شئت من هذه التسميات التى تدل على مسمى واحد هو (بصيرة الذات) ، وذلك هو الأساس الصحيح الذى يقوم عليه علم النفس الحقيقى ، ويتقعد على أساسه علم الأخلاق النظرى والعملى ، ويستقى منه أيضاً علم المعرفة .

غير أن المقدمات المادية التى وضعها أولئك العلماء تقضى عليهم ضرورة بتلك النتائج التى يعزون إليها كل شىء روحى أو وجدانى أو عقلى الى سبب

(١) فرويد : طبيب نمساوى اخصائى فى الامراض العصبية والعقلية .
(٢) بافلوف : عالم سلوكى أجرى تجارب عدة على الحيوانات .

أو علة طبيعية لا تخرج عن مقتضيات الكيان الطبيعي المادى ، ودليل ذلك أن برجسون وهو يظن فى نفسه أنه من الروحيين مازاد فى تطوره الخالق على تطور زعيمه الأكبر ديرون النشوئى ، وان كان لبرجسون تطور آخر يخصه هو التنازع بين الحياة وبين المادة ، واذ كان هذا هكذا فكيف لا يجعل مثل برجسون وأتباعه البصيرة على سمو مكانتها الروحية فرعا أرومته الغريزة ؟ .

وقد أفاد أخيرا من تلك الآراء والمذاهب المادية أصحاب فكرة الوجودية المحدثة المعكوسة الوضع والمنطق والمقدمات والنتائج (مثل جان بول سارتر وجورج صاند) وأضربهما الذين قالوا ان وجودنا سابق على ماهيتنا ، فلنا أن نكيف ماهية أنفسنا على ما نريد لأعلى ما يريد لنا الله أو الدين أو المجتمع على حين أن واقع الأمر وواقع الحقيقة وواقع المنطق العقلى المفهوم لدى جميع العقلاء والمفكرين والمنطقيين من فلاسفة وعلماء أن الماهية مقومة للوجود بمعنى أن مقومات كل شيء موجودة فى ماهيته قبل أن يوجد ، لأن الوجود يقوم كيانه على الماهية كالبذرة للشجرة التى تحتوى امكانيات وجود تلك الشجرة بجذرها وجذعها وأغصانها وورقها حتى لو كانت تلك الشجرة دوحة عظيمة كآرز لبنان مثلا ، فمن أين جاء القوم بقولتهم : ان الوجود سابق على ماهية الوجود الا أن يكونوا قد عكسوا القضية المنطقية الحى « ان ماهية كل شيء سابقة على وجوده لأنه بالماهية يتأصل وينكيف الموجود فى وجوده » ؟ .

والحجة الملزمة لهم أنهم كانوا قبل وجودهم الحيوى الكامل خلية تلقحت نم انقسمت ونمت فروعها الى خلايا كثيرة متغايرة الأوضاع والوظائف تكون منها فى النهاية وجود الانسان وجودا مشخصا جسما وروحا . فكانت الخلية الاولى هى ماهية وجود كيان هذا الانسان الذى تعلم أن يتفلسف ويعكس النتائج الصحيحة الى نتائج مسفسطة تبعا لاهوائه لا للحق أو قل : انه جعل المقدمة الكبرى نتيجة ، وعلل مذهبه بالمقدمة الصغرى وهى (الانسان موجود) . وبدلا من أن يقول - وسبب وجوده وجود ماهيته - قال : وسبب وجود ماهيته أن وجد هو أولا ، والنتيجة أن هناك تشابها وترابطا أكيد بين كل تلك المذاهب السفسطائية المغالطة (داروين) (وفرويد) (وبرجسون) و (وبول سارتر) فى الوجودية المحدثة ، وحسبها جميعا أن تكون عكسا للحقائق الثابتة .

والواقع أن سلسلة كفايات الذات الانسانية للمعرفة تبدأ بالذات

ومن الشعور الذاتي ، وهناك موطن البصيرة وتتوسط بالتفكير والادراك العلى تم تنتهى بالاحساس والغريزة ، وما الى الاحساس والشريره من حوافز واستجابات وعلائق بعالم الموضوع أو البيئه الخارجيه . وكنتيجه أنه يجب أن تعلم أن كل معرفه تقوم على كفايه واحده من كفايات الذات الانسانيه تكون معرفه نسبيه بحسب الكفايه أو الكفايات التي هي مصدرها والتي قامت بها ، وهذا هو السبب الرئيسى فى اختلاف مدارك الناس عن الحقيقه ، فهناك معلومات حسيه ، وتابته عقليه ، وغيرها وجدانيه دينيه أو فنيه ، ومثل ذلك قل فى سائر ضروب الفلسفه وجميع ألوان المعتقد .

وهكذا يختلف الناس فى معارفهم وعلومهم وأهداف تفلسفهم ، وفى عقائدهم ومعارج ايمانهم أيضا باختلاف كفاياتهم للمعرفه تلك التي يستمدون منها معارفهم وعلومهم وبعبارة أخرى : باختلاف مدى استثمارهم لتلك الكفايات أو استعمالهم لكفايه واحده منها فقط أو أكثر من واحده ، وهذا نفسه هو المقياس الذى يقيس به المفكر الفطن قيمه معارف الناس على اختلاف نزعاتهم وعلومهم ومباحثهم ، وما يضعون من رسائل وكتب ، فى كل بحث من البحوث - طبعا - مقدار من الحق مناسب لما يستعمله صاحب البحث فيه من كفايات . وخير البحوث وأقربها الى الحق ما اتفق فيه منطق الحس ومنطق العقل ومنطق القلب أو البصيره جميعا ، وذلك أكمل البحوث وأسمائها ، لأنه يقوم على المعرفه الكامله الصادرة عن سائر كفايات الذات الانسانيه للعرفان .

واجمالا فكلما زاد تكاتف الكفايات وتعاونها فى بحث كان ذلك البحث هو أقرب البحوث للصبواب وأوضحها معنى وألصقها بالنفس ألفه .

وأظنك تكون قد فهمت مما أوردنا من الكلام فى علم المعرفه أن أعلى الكفايات وأشملها هي كفايه البصيره أو الذوق الفطرى السليم وأن منطقها أرفع أنواع المنطق وان كان منطقا ذاتيا ، وعندنا أن الدليل الذاتى الشعورى - من أقوى الأدله وأعظمها أثرا فى النفس برغم أنه دليل ذاتى لأنه ناشئ عن الاقتناع الشخصى الذى يستمد كيانه ووجوده من أسمى المشاعر الانسانيه وأرفعها .

والدليل الذاتى يتكون عن الحال دون المقال ، فانك مثلا اذا جلست تحت شجرة وارفة الظل عاطرة الشذا طيبه النسيمات فوجدت فى ظلها

ارتياحا وغبطة واقتنعت بذلك اقتناعا ذاتيا ، تم جاء علماء الأرض جميعا وفلاسفتها ليقنعوك بعكس ذلك وشرعوا يخطبونك ويفلسفون لك مدللين بسائر ما يملك العقل وغير العقل من براهين وأدلة - فما أراك بمصغ لهم لما اقتنعت به وتيقنته من حالك التي أنت فيها ، والحال كما قيل أبلغ من المقال ، فان اليقين الذى حصل عندك قد كون الحالة التي تعم شعورك وتستوعب اعتقادك ، وهم لا يملكون الا مجرد أقوال ظنية ترجحت عندهم وشتان بين الحال والمقال كما قلنا وقال الناس :

واعلم أن منطق الشعور وبعبارة أخرى : منطق العقل الباطن هو المنطق الأعظم ، ولماذا ؟ لأن العقل الباطن هو العقل الأكبر الذى هو بحر الكفايات والنزعات الحضم ، وهو أقدم وجودا من العقل النظرى الظاهر الذى نقده شيخ العقليين والمثاليين (كانت) نقدا مجرحا ، واذا كان المناطقة قد أجمعوا على أن العقل كم مشترك بين سائر العقلاء فان البصيرة بدورها وهى رائد العقل الباطن كم مشترك بين سائر الناس وحتى الحيوانات الملهمة كما عند النمل والنحل وبعض الطيور والهوام الدقيقة وهى صوت الفطرة الذى لا يعرف كذبا أو مغالطة وما العقل الظاهر بالنسبة للعقل الباطن سوى كائن محدث جديد الكينونة فى الوجود .

هذا من جهة الادراك العقلى ومنطقه ، وأما من جهة الادراك الحسى ومنطق الحواس فخطؤه جد مشهور مذ كان صبية المدارس الابتدائية يعلمون أن الأرض التى يعيشون فيها تدور حول نفسها وحول الشمس على حين أنهم يرونها بأبصارهم وتحت أقدامهم ثابتة لا تتحرك ، وخطأ العين مشهور ومثله خطأ السمع واللمس والشم وكذلك التذوق الحسى :

ومن يك ذا فم مر مريض يجد مرا به الماء الزلالا

الفصل السابع

الأخلاق

يرى بعض الفلاسفة القدماء مثل (أفلاطون) و (أرسطو) وبعض المحدثين مثل (ديكرات) و (كانت) أن العقل مصدر الاخلاق وان كان ذلك المصدر عند (كانت) هو العقل العملى لا النظرى أى الضمير ،

وبعبارة أنه يريد أن يقول العقل الباطن أو قل السريرة • وسواء كان العقل نظريا أو علميا فالنتيجة واحدة ، والعقل هو العقل على كل حال •

ونذكر (لكانت) أنه أعلى من شأن الواجب ، ولكنه جعله الغاية المنشودة من الفعل الخلقى على أن الواجب كما نعرفه هو مبدأ للفعل الخلقى ، وليس غاية في نفسه • وإنما الغاية الحقيقية هي الكمال وبعبارة التكامل ، والكمال غاية منشودة حتى لأهل النقص بدليل أن كل واحد من الناس يدعيه لنفسه ، ويزعم البعض أن الغاية هي السعادة والمتخلق الذى يطلب السعادة هو طاب للعوض ، وبعبارة أخرى : تكون فضيلته مأجورة ، فضلا على أن الاخلاق يجب أن تكون طواعية ، وأن السعادة غالبا ما ترافق الفضيلة كنتيجة تأتي عفوا وليست كغاية •

ويرى غير أولئك من أمثال (هوبز) و (بنتام) أن المنفعة وبعبارة أوضح المصلحة الشخصية هي ذلك المصدر الخلقى (وهو مذهب المنفعة) وغير أولئك وهؤلاء من يرون أن ذلك المصدر هو الإرادة مثل (شوبنهاور) الذى يجعل الإرادة أصلا للعقل أيضا ، و (نيتشه) الذى يجعل الإرادة (ارادة القوة) هي أصل الاخلاق ، بل ومصدر سائر ملكات النفس •

والحقيقة أن الباعث على التخلق هو الضمير لا سواء ، وبعبارة أخرى : ان الضمير هو المصدر الحقيقي للاخلاق • « وباعتبار » أنه هو نفسه السريرة فهو ميزان الاخلاق ومقياسها الاعظم ، وأما القول بأن العقل مصدر الاخلاق فمنقوض ، وخطؤه أن العقل موجود طبعيا فى الشرير والخير على حد سواء ، فبالعقل ترتكب الجرائم ، كما به تفعل الصالحات • وقدمنا أن العقل – مجردا عن المبادئ الخلقية – يكون مع صاحبه كما يكون الصديق المنافق الذى يصانع صاحبه ، فيوافقه على ما يريد ان خيرا وان شرا • وأما الضمير فبخلاف ذلك ، لأن لغته صريحة ومحدودة تنحصر فى : افعل أو لا تفعل • واذا صلحت السريرة وعمر القلب بالنية الحيرة استقام العقل تبعا لذلك ، أما ان فسدت السريرة ، فقد فسدت مسلك العقل بفسادها ، بل وفسدت كل ملكات النفس الادبية •

والرأى القائل بأن الإرادة مصدر الاخلاق رأى ضعيف أيضا ، لأن الشرير لا يخلو من الإرادة بل من ارادة قوية كما لا يخلو منها الخير ، وكما يحارب الرجل الصالح نزوعه السيئ بالإرادة ، فان الرجل الشرير يحتاج فى سبيل اجرامه الى قسط كبير من الإرادة أيضا ، واذن فالارادة فى نفسها لا يصح أن تعد مصدرا للاخلاق ولا مقياسا لها انما هي مجرد

قوة مهيئة لاستعمالها. في الخير والشر ، ويفيد منها الخير والشر أيضا .
وكثيرا ما حدثنا التاريخ عن شخصيات كانت قوية في الشر فلما
تسامت الى الخير انقلبت الى شخصيات خيرة قوية أيضا كابن الخطاب يد
الاسلام اليمنى وكبولص الرسول فيلسوف المسيحية وداعيتها القوى ،
وأما الشخصيات الضعيفة في الحالتين فمن أمثالها : ابن غيشان الخزاعي
سادن الكعبة الذي اشترى منه قصى مفاتيحها وسدانها بزق من خمر ،
أو أحد ابني اسحاق وهو عيسو الذي اشترى منه أخوه يعقوب البكورة
والخلافة بأكلة من عدس كما يقال ، وكيهوذا الاسخريوطي الذي لم ينتفع
بالمسيحية وأخلاقها السماوية ولا بتعلمه للمسيح فباعه لأعدائه بدراهم
معدودة !

والامثلة على أن القوى الارادة قويا والضعيف الارادة ضعيفا في
الخير والشر على السواء كثيرة لا تحصى ، وليست العبرة بالارادة قوة
وضعفا وانما العبرة بخيرية النفس نفسها وبالنية الصادقة العازمة على
الاتجاه لفعل الخير ، وبعبارة أخرى : ان العبرة بالقصد الخلقى .

ومسألة الاخلاق مسألة اتجاه وتسام كما تقدم ، وفي التحول
بالقصد الخلقى من الانحطاط الى الرفعة تظهر قيمة الارادة كحافز (وليس
مصدرا) يبعث الاخلاق على الترقى .

ولا ينبغي أن يقوم علم الاخلاق على استعمال الارادة في عملية
الكبت والبتير والاضعاف وتجريد الذات من خصائصها ولا جعلها مقياسا
كما كان يفعل قدماء الاخلاق الصوفية الاعاجم الذين ما زالوا يحورون في
الاخلاق وفي التصوف حتى أخرجوهما عن نصابهما حيث كانوا يأمرؤ
اتباعهم برياضات سلبية تجريدية محضة ، وعلى أسلوب خلقي من شأنه
أن يجرد الأنية من سائر خصائصها الايجابية ، ويحد من قوتها مدعين
أن ذلك مجاهدة للنفس . وهي مجاهدة حقا ، ولكنها مجاهدة كمجاهد
الدبة للذبابه ، كما يروى في احدي الاقاصيص المعدة لتهذيب الاطفال
من أن الدبة حين ارادت طرد الذبابه عن وجه صاحبها قذفتها بحجر ثقيل
فهشمت وجهه ، ولم تبق لا على الذبابه ولا على وجه صاحبها ! وكذلك
يفعلون اذ يحاولون اضعاف النزعات الضارة وتجريد النفس منها
فيضعفون مع ذلك النزعات النافعة أيضا .

على أن الفضيلة دائما وسط بين رذيلتين كما يقول أفلاطون :
رذيلة التفريط ورذيلة الافراط ، والحكمة العلمية هي التزام الطريق

السوى ، فاذا كانت الاخلاق مجرد قصد خلقى وتسام ، والفضيلة مجرد اتباع للوسط الخلقى ، واذا كان التدين الحق مجرد نية خالصة تبعث على العمل ثم مجرد تسام وثيد الى الخير - فكل رأى فى النهج الخلقى يخالف هذا يكون مبالغا أو مقصرا ، ومن ثم يكون رأيا خاطئا ، لأن المبدع عزت قدرته وتسامت حكمته خلق الانسان وجعل كل ملكاته وخصائصه الروحية والنفسية بل والغريزية أيضا كلها صالحة بدرجة واحدة للخير اذا تسامت وقابلة للشر أيضا اذا انحطت وأسفت .

وكما أن للغريزة عيوبها وللنفس نقائصها فللقلب أيضا خطاياها وللروح أمراضها ، فاذا صحت جميعها وتسامت فتحولت واتجهت اتجاهها خيرا كونت الشخصية الخلقية المطلوبة ، والدليل على أن نزعات الانسان كلها اذا سلمت من المبالغة ومن التقصير معا كانت صالحة للخير سواسية أن نزعة الكبرياء فى الانسان مثلا هى نفسها نزعة العظمة والانفة الكريمة اذا تسامت وهى نفسها نزعة الطغيان والتجبر فى الارض بغير الحق اذا أسفت ، وأيضا ان نزعة الطمع هى نفسها النزعة التى تبعث على الجد والجهاد الشريف اذا تحولت وتسامت كما أنها تبعث على الميل لاغتصاب ما ليس بحق لها اذا انحطت . والحجب اذا تسفل كان عشقا حيوانيا وفجورا واذا تسامى كان حبا روحيا مطلقا ، فالنزعة الباعثة على الناحيتين نزعة واحدة كما ترى ، وانما يكون مقياسها الوحيد هو مقدار ما فيها من اسفاف أو تسام ، وما تحتويه من مقصد خلقى .

وبالتحول والتسامى فى الاخلاق يمكنك أن تخلق من الشرير خيرا ومن المغرور بطلا حقيقيا وممن أثقلته النقائص مواطننا صالحا وزجلا خيرا ما دام ذا وعى وعزيمة وحسن قصد ، وذلك بأن تخلق فيه الامل الذى يساعده على النهوض من كبوته ، ويبعثه على التحول الخلقى المنشود .

وأما فكرة المقاومة السلبية وتجريد النفس من قواها ففكرة خاطئة وعقيمة لأننا اذا جردنا نفس الانسان من نزعاتها وخصائصها أو أضعفنا تلك النزعات والخصائص سواء كانت غريزية أو روحية متبعين الطريقة التجريدية (وهى البتر والكبت) الامر الذى قصد اليه قدامى الاخلاقيين وأدعياء التصوف فى نهجهم - فماذا يبقى الانسان يا ترى بعد ذلك من أسلحة للكفاح فى الحياة ومن أسباب للتكامل والترقى ؟ لا ندرى .

وقد ذكرنا أن حجر الزاوية فى تغيير الخلق من الرداءة الى الجودة هو التحول والتسامى والتكامل - وهو ما تنصب عليه تماما كلمة الاخلاق

وذلك التحول يتم في النفس بمسايرة الانسان لقانون الترقى والتطور ،
تم الطوعية له لا أكثر ولا أقل ، وما الشر والجهل والتقص سوى التخلف
عن ذلك القانون أو الحيدة عنه .

وهنا وعلي هذا الاساس يتعاون العقل والارادة مع الضمير في
تكوين الاخلاق الفاضلة وانماؤها وان لم يكونا هما مبعثها أو مقياسها ،
ولا غرو أن العقل اذا استقام تفكيره والارادة اذا صلح مقصدها كانا نعم
العون للضمير على انتهاج مسلك الرشاد وهذا مما لا شك فيه ، وانما
الذى نعترض عليه بل نرفضه أن يكون العقل - وقد يتلون بدوافع
المصلحة أحيانا أو الارادة ، وقد تميل عن مسلك العدل والحريية أو المنفعة
وهي الاثرة للذات دون الغير - أن يكون أساسا للاخلاق أو مصدرا
لها مع اغفال الضمير عمدا وهو سريرة الانسان ولبه « وما يتذكر الا
أولو الالباب » وهو أيضا ما تسميه لغة الدين بالقلب ، وهو أشمل
من العقل ومن الارادة وأسمى وان فسره قوم بأنه العقل : « ان فى ذلك
لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد » .

هذا من جهة العقل ومن جهة الارادة ، أما المذهب القائل بأن الباعث
على الخلق هو المنفعة والمنفعة فحسب وأنها معيار الاخلاق أيضا ، فهو
المذهب الاكثر خطأ من المذهب القائل بعلية العقل ، والمذهب القائل
بعلية الارادة للاخلاق . وبما أن مصدر الاخلاق هو ضمير الانسان وهو
مقياسها الحقيقي ذلك الأمر الناهى الذى لا يعرف سوى الواجب ولا يأمر
الا به وبالاخص حينما يكون ذلك الواجب هو الايتار والتضحية فلا محل
للمنفعة هنا ولا سيما أن الضمير يقضى دائما بأنه اذا تعارضت المنفعة
مع الواجب قضى الضمير بايثار الواجب على المنفعة ، وبعبارة أخرى :
يفضل الضمير فى غالب الامر أن يؤثر الانسان الايثار على الاثرة والانانية
برغم أن العقل يبحث عن الربح والخسارة وأن الارادة لا تريد الا خير
نفسها أولا . وبرغم أن الانانى لا يطيق سوى النظر فى صوالحه دون
صوالح الغير ولا بصغى لغيرها فانه لا كايح له فى هذه الحالة سوى الضمير
وأن الايثار هو منار الاخلاق :

فاذن فهمنا أن علم الاخلاق لا يأخذ دائما الا بالافضل والاقوم
والاحزم من الامور فضلا على أن الايثار هو مبعث الطمأنينة للقلب ومهد
السعادة ومجلبة الانسجام مع الذات ، ومن انتصر على أنانيته بايثار
الواجب فى أغلب حالاته النفسية فقد انتصر حقا واكتسب صداقة ذاته،
ومن اكتسب صداقة ذاته فقد ربح كل شيء ، وان لم يكن الخلق المتين

كذلك ، وان لم تكن الفضيلة مجلبة للطمانينة وصدقة الذات كان الامر كما يقول المسيح عليه السلام : ماذا ينفع الانسان لو ربح العالم كله وخسر نفسه . ولا سيما أن القواعد العليا لعلم الاخلاق تجعل الضمير لا يتسامح في انحراف متابعه عن التوازن الخلقى مهما كانت العقبات أو الرغبات الا قليلا .

ولم يك علم الاخلاق مخدوعا حينما ينظر للناس « باعتبار » ما يجب أن يكونوا عليه وليس « باعتبار » ما هم عليه في واقع أحوالهم الضعيفة ، ولو أنه فعل ذلك أو سمح لهم بأن يحتجوا بالفريزة أو المصلحة أو الوراثة وغير ذلك لبطل تأثيره كأعظم العوامل في تقدم الانسانية وترقيها .

وعلم الاخلاق يترك لعلم النفس وهو شقيقه الاكبر حل بقية العضلة ، لأن علم النفس هو الوحيد الذي بيده العلاج الحاسم لمشمل تلك العقبات والمشاكل ، مشاكل الضعف والامراض والعقد النفسية .

وقانون الاخلاق أو القانون الادبي العام غير المكتوب ذلك المائل في سرائرنا وفي الشرائع الالهية المطلقة - هو كعلم الطب يؤثر الصحة على المرض وكالقانون يفضل قوة النفس على ضعفها ، والضمير النبيل يرى اختيار الايثار على المنفعة عند التعارض ، وحسب الانسان من المنفعة ومن السعادة ومن المتعة أن يقوم بواجبه ويرضى ذاته وضميره الذي لا يرضى ولا يعفو حتى يؤثر الانسان ذو الاخلاق السوية الواجب على كل منفعة وعلى كل متعة دون أن يقبل الاحتجاج بالضعف أو بالظروف أو بالحاجة .

على أن السعادة كثيرا ما تصاحب الواجب ولا تتعارض معه الا نادرا وفي فترات من التاريخ قليلة ، وذلك حينما يؤثر الانسان التضحية والالم في سبيل الشرف أو الاخلاص أو اسعاد الآخرين وان تألم هو . وهل توجد السعادة التي يبحث عنها سائر الناس الا في أن يحيا الانسان من أجل غيره ولاسعاد غيره غالبا ؟ ثم هل يوجد الشقاء والالم بل اليأس القاتل والتشاؤم الممض الا في أن يعيش الانسان لنفسه ولنفسه فقط ، وفي أن يحصر الانسان تفكيره كله في مرضاة أنانيته وفيما يجب له على المجتمع من حقوق وليس فيما عليه لذلك المجتمع من واجبات ؟

وإذا كان هذا هو الواقع من أسباب السعادة والشقاء بالفعل في اكثر ملبسات الناس للحياة ولأحوال وظروف مجتمعهم فبأى حق يا ترى

وربأى عقلية يحصر أصحاب مذهب المنفعة ومعهم بعض السلوكيين المحدثين أصول الاخلاق وأسباب السعادة فى مجرد الفردية ومحض الرغبة فى المنفعة والصوالح الشخصية وبعبارة أخرى : فى كل ما تهدف اليه الغريزة الحيوانية بل الجنسية من رغبات ومطالب وممتع دون تقدير لغيرها من نزعات النفس المتسامية وهى كل تراث الانسانية فى الانسان ؟

ويدلك على سوء القصد المتعمد فى عملهم هذا أنهم يضيقون من دائرة الوجدان على سعتها وشمولها فيحصرون الوجدان كله فى خاصيتين من أضيق خصائصه وأقربها الى الحس : هما اللذة والالم .

نعم ان الاحساس باللذة والالم حالتان من حالات الوجدان ولكنهما ليستا كل الوجدان ، ولا هما أعظم خصائصه كما يزعم النفعيون أوغيرهم من مادى السلوكيين الذين لا يقيمون وزنا لشيء روحى أو ذاتى أبدا .

ولو سلمنا جدلا بهذا الرأى المسف وفرضنا أن كل ما فى الذات من شعور وجدانى هو كل ما يتعلق بمجرد اللذة والالم الغريزيين فبماذا نسمى التعاطف الانسانى ، أو الشعور بالحب لله والناس مثلا ؟ ثم بماذا ننتعت تذوق الجمال والجلال ، وبعبارة أخرى : الفن ؟ ثم بماذا تقدر القيم الادبية والروحية ؟ وأخيرا بماذا نعلل لحظات التسامى الوجدانى وهى تعلق على الكيان الطبيعى بأسره وبكل ما فيه من غرائز ولذة وآلم ؟ هل نعلل كل ذلك بأن نعزوه لمجرد الغريزة أو لمجرد اللذة والالم أو الاقرب الى الحق والواقع أن نعزو ذلك الى نزعة روحية فطرية فى الانسان هى الذوق الفطرى الوجدانى الذى لا ينكر وجوده أحد متمتع بشعور راق ولا يحرم وجوده سوى الكائنات الدنيا ؟

كلا يا سادة ، فان الحق أبلج وان الباطل لجلج ، وان العقل البشرى لأعظم تقديرا لكرامة نفسه من أن يقبل مثل هذا الخلط المزرى بقيمة الذات الانسانية وهو أقوى من أن يتنزل عن مركزه الفكرى الشعورى بمثل تلك السهولة لشيء جسمانى محض اسمه الغريزة ، فيكون شأنه فى ذلك معها كما زعموا فى احدى الاساطير أن.أرنبا كانت تملك حمارا، وبينما كانت تسير راكبة حمارها رأت قردا مريضا مقعيا على جانب الطريق ، فرقت له وعطفت عليه ، ثم أردفته خلفها ، فلما استقر راكبا وأعجبتة الركوبة قال للارنب : ما أفره حمارك ! ثم انتظر قليلا وقال لها : ما أحسن حمارنا ! فالتفتت اليه الارنب قائلة : أرجوك أن تنزل

قبل أن تقول ما أحسن حمارى فتدعى ما ليس لك ! وطبعاً ليس العقل الذى هو ميزة الانسان على سائر الحيوان من البلاهة وعدم الذكاء بمقدار أن تحتل مكانه الغريزة .

والغريب أن القوم لا يدعون فرصة ولا حيلة سفسطائية لترويج مذهبهم الغريزى مرة والنفعى مرة ثانية والاسطورى مرة ثالثة والذرائعى مرة رابعة والوجودى مرة خامسة الخ .

ومما يتمحلون به للتدليل على مذاهبهم الفاسدة من طريق التأويل الفاسد أيضاً قول أبيقور اليونانى فى مذهبه الموسوم بمذهب السعادة أو فلسفة اللذة : « ان الغاية من الحياة ومن السلوك هى طلب اللذة والفرار من الالم ! » تم يؤولون ذلك تأويلاً حيوانياً محضاً مدعين أنه كان يقصد اللذة والالم الحسيين فقط حتى أصبحوا ينعتون كل متهافت على اللذائذ الحسية الحيوانية بأنه أبيقورى النزعة ! وقد ظلموا الرجل وما كان يقصد كل هذا ، وانما كان بين قصده اللذة العقلية لا الحسية ، وبعبارة أخرى : دفع ألم الجهل وطلب لذة العلم والمعرفة وما تكسبه الفضيلة لنفس متابعها من سكينه وانسجام دونهما اللذة الحسية بمراحل ! وان كان لا يقول طبعاً بعدم الاستمتاع بكل لذة مباحة لا توجب نقصاً ولا تعقب ألماً . ومن شاء فليرجع الى رأى أبيقور فى مذهبه ، ونحن نقول عن ثقة : ان اللذة الحسية المحضة عنده هى سبب الالم لأنها تولد الرغبة والرغبة سبب الالم ، فان نالها الانسان أضعفته فشقى وتآلم وان لم ينلها كان فى تعلقه بها أعظم شقاء وأفظح ألماً .

والرأى الحق فى هذه المسألة أن الباعث الخلقى الذى يوجب تقدير الجماعة للفرد ثم احترام الفرد للجماعة ، والذى يجعل للحياة قيمة فى نفسها انما هو أمر وجدانى ذاتى محض ينبع من الذات الانسانية بمحض وجدانها ويأمر به الضمير طاعة للواجب وللواجب فقط ، لا طمعا فى منفعة ولا طلباً للذة ولا فراراً من ألم اذا وجب . ودليل ذلك أن كبار الانبياء والحكماء وعظماء الرجال وأهل الاخلاق جميعاً يصدرن فى أعمالهم عن سريرة خالصة لأداء واجباتهم ، وقد يتحملون فى سبيل ذلك أعظم الشدائد دون أن ينتظروا أجراً أو مثوبة . فان كان يعقب أداء الواجب لذات الواجب غالباً ارتياح أو سعادة أو لذة فتلك أمور تأتى دائماً بعد تقرير ذلك المبدأ السامى ، وهى غير منظور اليها بالذات كحالة ناشئة عن الغبطة الملازمة لتحقيق الواجب ، وعن رضا فاعله عن ذاته التى قامت بواجبها .

ولذلك فان علم الاخلاق يركز على القصد الخلقى أو السريرة التي هي النية في اصطلاح الدين على أن تكون خالصة من شوب الاجر أو الغرض وهي مقومة الاعمال في حقيقتها دون ظواهر تلك الاعمال والحالات الظاهرية العرضية والتي قد تأتي طواعية كالسعادة والمنفعة أو اللذة .

ولا تركز الاخلاق أيضا على الغريزة كما يدعون باطلا فيزعمون ان الضمير وليد الهيئة الاجتماعية كونته الغرائز المتوارثة ، والدليل على بطلان ادعائهم هذا أن الضمير الذي هو ساعة وجدانية والذي قد خصه الله بمراقبة الغرائز الدنيا في الانسان وتقويمها تأتي أوامره دائما مباينة لمقتضيات جميع الغرائز ومضادة لجميع نزواتها الجامحة . فاذا كان الضمير كما يدعون خاصة جسمانية محضة ترجع في أصلها الى الورثة الغريزية ، فكيف تنتج الغريزة ما يباين مقتضياتها بل ويسيطر عليها الا اذا أنتج الشيء نقيضه وهو المستحيل ؟

ثم ان الضمير يدين صاحبه عند الزلل ، كما يفعل القاضى تماما فيحكم عليه بالعقوبة التي تتناسب مع تفريطه في كبح جماح غرائزه أو الاسترسال معها استرسالا لا يبعد عن الصواب في الشريعة الخلقية العملية .

وقد قدمنا أن العقل المستقيم والارادة الصالحة (دون الغريزة) يتضامنان مع الوجدان والضمير في تطبيق علم الاخلاق على العمل ، وتنفيذ القصد الخلقى فتكون ثلاثتها المحكمة الشخصية الداخلية : محكمة الضمير . وما يحصل في باطن الفرد من هذا القبيل يطابق تماما ما يحصل في محاكم المجتمع : فيمثل الضمير الهيئة التشريعية ، والعقل يمثل الهيئة القضائية التي ان شاءت أنصفت وعدلت وان شاءت جارت وظلمت ، وأما الهيئة التنفيذية فتمثلها الارادة .

وعلى هذا فان الباعث الخلقى ينشأ في غالب أمره عن الاوامر الداخلية لا عن الاوامر الخارجية ، وقانون الاخلاق ذلك المائل في سرائرنا كقانون ذاتي أكثر منه قانونا خارجيا ، وتكون النتيجة أن مصدر قانون الاخلاق ومصدر الشرائع الالهية مصدر واحد (١) ، وعنهما تتكون الشرائع الوضعية ، ولذا لا ينصاع الانسان للشرائع الخارجية جميعا سواء كانت منزلة أو وضعية الا بوزاع من ذاته وموافقة من سربرته .

(١) نأى الشرائع الالهية عن طريق الوحي ، وتأتى الشريعة المخلفة عن طريق الالهام المشعوري .

والضمير « باعتباره » قوة فطرية في الانسان ، انما هو كسائر قواه التي تتوقد بالمران والاستعمال وتضعف وتخبو بعلم التدريب وبالاهمال ، بيد أنه لا يموت ، وللضمير مع ذلك صحوة تزعج من يتناساه ويظن أن ضميره قد مات نهائيا ، بل ان للضمير يقظة مفاجئة تزعج صاحبها وقد تؤدي به الى الهلاك ان رأى في ذلك عدالة تريح ضميره .

والدليل على ذلك أن أعتى المجرمين وأقساهم قلبا قد يعترف بجرائمه لمحاكميه لا خوفا من العقاب الخارجى ولا خشية من صولة القوانين الموضوعية ، وانما يفعل ذلك غالبا خوفا من لدغ ضميره وقسوة حكمه واستجابة للوازع الداخلى وليس بتأثير الوازع الخارجى ! وما ذلك إلا لأن الضمير الانسانى هو من أهم مصادر التشريع والتقنين ، وانه فى الانسان كائن حتى لا يموت وان طمر أحيانا تحت أنقال الذنوب والانحرافات الشاذة ! التي ان مات الجسد تظل هى باقية خالدة بقاء الروح لتؤدى الحساب عن تصرف صاحبها فى حياته الدنيا أمام محكمة الله ، فيعاقب الانسان هناك بناء على اعتراف ضميره أو يثاب .

الاجتماع

قدمنا أن الغاية الخلقية التي يتجه اليها دائما العمل الخلقى هي خير الفرد وخير الجماعة ومسايرة قانون الترقى العام فيما يهدف اليه من غاية متسامية هي التكميل والانسجام مع المجموع ، ثم توحيد العلائق والصوالح التي بين الفرد وبين الجماعة وتحويلها الى مقاصد انسانية أعلى وعمامة ، وبذا تكون الاخلاق فى الجماعة كنظام انساني شامل وموحد لأهدافها المتسامية ، وذلك على « اعتبار » الفرد بالنسبة للمجموع كخلية من خلايا جسم عام ، ومن وظائفها أن تعمل لصالح المجموع فى الوقت الذى تعمل فيه لصوالحها الفردية ، لأن سعادة المجموع أو شقاءه ورقبه أو انحطاطه كلها أمور جماعية يعود أثرها على الفرد ضمن عموم المجموع فتؤثر عليه بمقدار نصيبه منها . وبعبارة أخرى : ان اختلال نظام المجموع يعود ضمنا على الفرد ، فيختل نظامه تبعا لحالة الجماعة كما أن اختلال نظام الفرد يترتب عليه وجود شلل جزئى فى جسم المجموع .

وعلى هذا الاساس يأمر الواجب الخلقى الاجتماعى بأن يضحي الفرد بعض مصلحته لصالح مجموعة اذا تعارضت مصلحة الفرد ومصلحة

الجماعة كما يجب على المجموع مراعاة مثل ذلك نحو الفرد الذى هو وحدة من وحداته ، وذلك نفسه هو أصل ما يسمونه العقد الاجتماعى الذى يقول فيه (روسو) : « انه تعاقد بين الفرد وبين الجماعة الغرض منه عدم اعتداء البعض على حقوق البعض الآخر ! وكأن (روسو) وهو محيى الانسانية قد فرض ضمنا أن الاصل فى تعاليم المجتمع هو الاعتداء والسلب ، كما يدعى أصحاب مذهب التنازع ، وأملنا أنه كان لا يقصد ذلك ولا يريد .

وعندنا أن الاصل فى الاجتماع هو الحب العادل فى تعامل الافراد بعضهم للبعض الآخر ، كما لو كان المجموع عائلة واحدة تربط أفرادها وشائج القربى والمودة والتعاطف وان كان ذلك غير الواقع أحيانا . ومن الحق أن يقال : ان الاصل فى وضع العائلة هو الحب والتعاطف وليس التنافر والتنازع ، وما التنازع فى معناه الحقيقى سوى التخلف عن معارج الانسانية فى الترقى الذى هو قانونها الوحيد ثم الاسفاف الى مراتب البهيمية .

ويقول أمثال (هوبز) و (بنتم) وأضرابهما : ان سبب ذلك العقد الاجتماعى وعلته هو أن الجماعة قد تعاقدت على أن تنزل عن حقوقها لفرد منها أمره عليهم ليرعى صوالجهم اختيارا أو قهرا بشرائح يصدرها عن محض ارادته وان تعارضت مع صوالج المجموع ، فمذهبهم هنا أنانى فردى ، ومعناه وجوب تنزل الجماعة عن حقوقها لفرد واحد ، وذلك الرأى النفى المحض - طبعاً - مما أنتجته مقدمات مذهب المنفعة السالف الذكر .

وفى رأينا أن الجماعة تولى حكمها من تشاء فردا كان أو أكثر من فرد على شرط أن يكون الأساس انما هو التعاطف والتعاون الاجتماعيان ورعاية الصوالج مجتمعة بحيث يكون الحاكم أو الامير « معتبرا » عند نفسه كواحد من الجماعة أسلمته زعامتها لميزة فيه ورعاية للصالح العام . وأن يستشعر الجميع المقدار الذى توجهه الانسانية من الايثار والتضحية المتبادلين ، لا محض الانانية ولا المنفعة الشخصية الموجبتين للتنازع الذى هو من شرائع الحيوانات الدنيا ولا تقره الشريعة الانسانية العليا ولا تسلم به كمبدأ من مبادئها .

ولا مانع عندنا بعد تقرير هذه المبادئ ، ووجوب الاخذ بها أن تكون حكومة الجماعة فى يد فرد يمثل فيهم الاخ الارشد والناصح العادل الذى يحفظ عليهم حقوقهم ونظامهم ، أو فى يد جمهرة راقية منهم ،

ولكن الذى لا يصوغه العقل ولا العدل هو أن يستوعب فرد أو جملة أفراد صوالح الجماعة بأسرها من طريق التجبر فى الأرض طلبا للمنفعة الشخصية الخاصة دون اخوانهم فى الانسانية .

كيف والعالم فى الواقع كجسد وأخذ يشعر بعضه بما يقع من ضغط أو ألم على البعض الآخر؟ والله عظمت حكمته وتقديست شرائعه قد ضرب المثل الاعلى فى العطف النبيل وفى الاحسان مع العدل بأن جعل للناس وغير الناس الأرض بسائر منافعها كنا ومعاشا رحمة منه واحسانا ثم أشرق عليهم الشمس دون استثناء وأجرى لهم الماء والهواء دون تحفظ وتلك أجل النعم وأعظمها ، وهو فى كل ذلك لم يخص بنعمة أحدا دون أحد ، وهو الذى أصدر لهم أولى شرائعهم كقانون مطلق مضمونه العدل والإحسان ثم العطف والايثار ، وذلك خلاصة ما أنزل الله من كتب يشه أئع وأعظم ما كان بهدف اليه من غرض بالتشريع !

ثم انه بعد أن يمتعهم بديناهم قليلا أو كثيرا يسوى بينهم أيضا ، فيأخذهم بشريعة الموت كقانون طبيعى دون ان يتخلف عن ذلك احد منهم ، وقد جعل عنده وحده فى نهاية الامر الجزاء على الحسنه والسيئة ، وهم مسئولون سواسية أمامه عما كانوا يعملون ، وقسطاسه يومئذ العدل فلا تزر وازرة وزر أخرى ، ولا يبخس عامل من عمله مثقال ذرة ، ولا تسئل يومئذ عن الفرق بين الصعلوك والامير أو بين الغنى والفقير !

وقد جعل الله الحرية المعقولة قبل ذلك حقا مشاعا بين الناس ، كبيرهم وصغيرهم وأبيضهم وملونهم دون حجر الا على ما شذ من ذلك ، فجعلها حلا مباحا لهم جميعا كما صنع بالشمس والهواء والماء ، ومعنى الحرية الحقيقية هو التوازن الحر والتمتع بسائر المواهب دون مبالغة أو شطط ، وبعبارة أخرى : أن تكون الحرية معقولة مستساغة ، ودعامة ذلك أن تكون حرية الفرد مكفولة من المجموع وحرية المجموع مكفولة كذلك من الفرد الذى يجب أن يحافظ على حريره باحترام حرية الآخرين ، ومعنى ذلك احترام الحرية المتبادل بين كل فرد وآخر على قاعدة أن تحب للغير ما تحب لنفسك .

ونتيجة البحث ان كل تفرد بالمنفعة أو بالحرية دون ايثار أو تعاطف خروج صارخ على حقوق الانسانية الحاضرة التى لنا فيها بعض الامل والتى تيقظت بعد أن تجرعت مرارة التنازع والتناحر أو على الاقل خروج على حقوق أهل انسانية المستقبل التى ستدرك حتما مختارة أو مضطرة

قيمة الحرية الحقيقية والحب الانساني الخالص في سير عجلة الحياة ،
وفي محدودية المادة ومطالبها المحضة ما يجعل الانسان الواقع تحت هذا
التأثير يتطلع بعد أن تضغته المطالب المادية البحتة بل وتضغط صوالحه
الذاتية - أقول : ان في ذلك ما يجعل الانسان يتطلع الى فجر جديد من
الروحانية التي لا حدود لها وفيها متسع لوصول الجميع الجسدية والعقلية
جماعات وأفراداً .

القيم

القيم عوامل حقيقية وجدانية تكمن خلف مظاهر الوجود وتكمن في
نفوسنا خلف مطالبنا الرخيصة ففي الطبيعة جمال وفيها جلال .

أما الجمال فنفحة قدسية تبرز في السمات الخارجية للكائنات
دالة على وجود معنى نظامي خفي في مجموعها هو التنسيق والتناسب ،
والتنسيق والتناسب يبعثان في الذات المقدرة لهما نشوة وانسجاما
علويين يدلان على أن الجمال للجمال في نفسه قيمة ألزمتنا تقديرها .

والجلال نفحة أخرى ومن لون آخر وهو قيمة برأسها غير الجمال
وان كان بينه وبين الجمال صلة باطنية ، فهو يبعث في النفس خشوعا
متساميا ورهبة محببة ملؤها التعظيم والاجلال للمعنى الذي ابتعث ذلك
التعظيم في ذاتنا .

والفن هو لسان الجمال والجلال الناطق وهو الخطيب المعبر بالفعل
عن قداسة الدين وتفكير الفلسفة وخبرة العلم ولكن بلغته المعنوية الخاصة،
فاذا تعلق بالسمع فهو الموسيقى وفن القراءة ، وان تعلق باللسان أو القلم
فهو الفن الادبي كالنثر والخطابة ، وان تعلق بالنظر فهو الرسم
والتصوير والنحت والزخرفة ، وان تعلق بالجميع ولاسه الالهام فهو
العبقرية .

والعبقرية هي ذلك الكائن المتمرد على سائر الاوضاع الميتة ،
فيحاول اعتصار لباب سائر المظاهر الوجودية فيهضمه ويمثله ليخرج
منه وجودا آخر معنويا جميلا أو جليلا خالداً ، وهو في كل وقتة من
وثباته الجبارة يثير كوامن الخير والحق والجمال والجلال والكمال في
النفوس وفي الطبيعة ، ولذا ترى العبقرية تحاول اظهار كمال العلة

المطلقة في معلولها المحدود ، وترى الجمال والجلال هما التعبير الصادق من الطبيعة عما فيها من عظمة واتساق .

ويكون الخير هو القيمة الثالثة تعبيراً عن كمال الصلاح والفضيلة في المعلول مقتبساً عن العلة ، وبعبارة أخرى هو احسان المبدع وسلافة ما في ذاته من جود وحنان وعطف ، كل ذلك مفاض من الذات العليا الكاملة على النفس النازعة للكمال .

وهناك قيمة رابعة هي الحق ، والحق هو كمال الوعي الانساني من نزوع الى الحقيقة ممثلة في العدل ، والكمال هو القيمة الخامسة .

واذن فالقيم خمس لا ثلاث ، كما كان يعدها الفلاسفة المتقدمون « معتبرين » أن الجمال والجلال قيمة واحدة وهما قيمتان في الحقيقة ، والجلال مغاير للجمال وان لم يك مناقضا له وان لم يخل الجلال من جمال والجمال من جلال فيقال : جمال الجلال أو جلال الجمال غير أنهما مع ذلك فيما يصدر عنهما من معان متغايران ، لأن الجلال يشعر بالرهبة والخشوع بعكس الجمال فانه يشعر بالنسوة وانبساط النفس .

وقد زعموا أن الكمال ليس من القيم ، والواقع أن الكمال هو القيمة العليا المتوجة لسائر القيم والمقومة لها ، فكمال الجمال غير ناقصه طبعا وكذلك كمال الجلال وكان الكمال غاية منشودة للجمال وللجلال معا .

وأما عن صلة الجمال بالجلال في الفن فكل القيم من هذه الجهة تبدو لنا في أصلها متناغمة ومتوحدة ، ويكون الخير على ذلك هو القيمة الثالثة التي تلي الجمال والجلال . والرابعة وهي الحق الممثل في العدالة، ويكون الكمال حينئذ هو خامسة القيم وهو القيمة العليا المتوجة لها كما تقدم من حيث انه هو الهدف الذي تهدف اليه سائر القيم ، لأنه أيضا الخاصة المتوجة لخصائص ذات المبدع الاعظم التي هي علة بزوغ القيم على مسرح الكائنات .

والقيم في نفسها حقائق وجودية واقعة تحفزنا بوجودها على تقديرها ، بل ترغمننا على ذلك التقدير كحقائق ماثلة في الوجود ، ولذا سميت بالقيم لأن لها في نفسها قيمة « معتبرة » عقلا وذوقا وشعورا .

الدين والفلسفة والعلم

ليس الخلاف الذى يبدو بين الدين والفلسفة والعلم خلافا جوهريا، وبعبارة أخرى : ليس هو خلافا حقيقيا ، لأن الدين والفلسفة والعلم من الحقائق الوجودية العليا . وثلاثتها تصدر عن نبع واحد هو الحقيقة المطلقة . سمها ان شئت فروع الفقه الاكبر - فقه الوجود - أو طرائق منطق ، أو ان شئت فسمها أساليب منطق الوجود ، وكلها تبرز عن مصدر واحد هو الحقيقة المطلقة نفسها وان تغيرت أسلوبا ومنهجيا . وانها أيضا تهدف الى غاية واحدة هي استشفاف الحقيقة أيضا فى مختلف أوضاع الوجود ومظاهره ، فيبرز الدين عن فكرة بديهية أولية مضمونها أن لا بد لهذا الوجود المنتظم الوحدات والعلائق والقوانين من علة أولية على قاعدة أنه لا بد لكل مصنوع من صانع .

فالدين اذن يبني قواعده على اليقين بوجود الصانع ثم البحث بعد ذلك فى المصنوع وصلته بصانعه ومبدعه . ثم ما يجب لذلك الصانع من واجبات التعظيم والشكر والعبادة على ذلك المصنوع المخلوق ، وتلك أسباب العبادة ، ثم تشريع التعامل بما يرضى الخالق فى مخلوقاته ، فالدين اذن يبدأ من العلة باحثا عن تفاصيل العلولات ليستدل على صحة يقينه الذى قرره وبه بدأ ليؤكد بالتفصيل بعد الاجمال ، ثم يرسم الطرائق المثلى لشكر الخالق على ما خلق ، فأحكم وتفضل بما فى العقيدة والعبادة وحسن التعامل من قوة ومعنى .

وأما الفلسفة فقد صدرت عن ذلك النبع نفسه متسائلة : ههنا الوجود البديع المنظم الذى أرى هل له من علة ؟ وذلك هو المرجح بدهاة ، هل برز الوجود عن العلة نفسها أو عن شيء غيرها ؟ هل برز عن العدم ؟ كيف وفاقد الشيء لا يعطيه ؟ هل الاصل فى الوجود المادة ؟ ربما ولكن المادة فى أعلى تحليلها تبدو لنا على غير حقيقتها ! هل أصل الوجود الروح ؟ ربما ولكن كيف تم الانتقال من كائن روحى الى كائن مادى ؟! وبعبارة أخرى : كيف برز المادى عن الروحى فجأة ؟ أو كيف برز الروحى عن المبدأ المادى مباشرة ؟ وتلك القضية أهم موضوعات الفلسفة ومسألة مسائلها ، فهل ثمة من حقيقة أسمى من الروح ومن المادة ؟ أجل ، ولكن كيف الوصول ؟ وبأى طريق يحصل الفكر على معرفة يقينية تؤكد ذلك ؟

الطريق الى ذلك هو المنطق الصحيح ، والمنطق اما أن يبدأ

بالاستنتاج من عموميات الوجود ليصل الى خصوصياته ودقائقه واما أن يبدأ بالاستقراء ، فاذا وصل الى النتائج استنتج منها قواعد وكليات نؤدى الى التعميم وتفيد الترجيح أو اليقين ، وذلك هو الطريق الاصح ، بل هو الطريق المنظم الذى اتبع حديثا . وكان القدماء يبنون جل قواعد نظرياتهم فى الوجود على مجرد الاستنتاج دون الاستقراء ، فكانت تغيب عنهم بعض الحقائق المهمة التى لا يظهرها سوى التحليل والاستقراء المنظمين .

واذن فيكون مفهوم أسلوب الفلسفة هو البحث فى ظواهر الوجود وحقائقه معا توصلا الى تحليل وجوده والتعرف الى علته ، فان كان الدين يبحث عن العلة بادئا بها ليستدل على المعلول فان أسلوب الفلسفة هو البدء بالتعرف الى المعلول بحثا عن العلة .

أما العلم فبما أنه وليد الفلسفة ونتاج نظرياتها وأوليائها فهو الاسلوب التطبيقي التجريبي الواقعي الامكانى للنظريات التى كونتها الفلسفة .

وهأنتذا ترى أن الدين والفلسفة قد صدرا عن نبع واحد وتكونا عن فكرة واحدة هى الوجود وعلة الوجود ، وأن العلم ليس غريبا عن الدين والفلسفة من حيث انه نتاج الفلسفة شقيقة الدين . وان كان الدين هو الاخ الاكبر لها وهو البادى مباشرة بالعلة ، ويعتمد فى أسلوبه على العاطفة أكثر من الفكر . والفلسفة تعتمد على الفكر حتى تصل على اليقينية ، فتبدأ فى الاتصال بعالم العاطفة ، وأما العلم فيعتمد على التجربة الموضوعية أكثر ما يعتمد على مجرد الفكر أو مجرد العاطفة ، فان الدين والعلم والفلسفة كمثلت لا بد أن يكون لكل ضلع منه ما يكمل تكوين الثلث .

والدليل على ذلك أن الدين - وان كان جل اعتماده فى مباحثه على العاطفة القلبية - لا يدع المشاركة الفعلية فى مجال الفكر ، بل ان جل اعتماده فى أدلته يأتى من طريق العقل . ثم هو لا يدع أيضا مجال الحس والواقع الخارجى ، لأنه ينظر فى خلق السموات والارض وفيما أفرغ الخالق عليهما من نظام وابداع وما ضمنهما من حكمة وحسن اتساق وتقدير .

والفلسفة - وان كانت تعتمد فى جل مباحثها على العقل كما

قدمنا - تصنيف بقسمها الاعظم (فلسفة ما وراء الطبيعة) أو الفلسفة الاولى الى العقل العاطفة والوجدان والبداءة بل والخيال أحيانا .

والعلم فى أعلى نتائجه يتصل بأوج الفلسفة ومن تمة يبدأ الدخول مع الفلسفة فى حرم الدين المقدس .

وفوق هذا وذاك أن الدين والعلم والفلسفة جميعا أساليب فى المعرفة وطرائق قائمة على ما خص الله به ذات الانسان من كفايات هي : الحس ثم العقل ثم الذوق أو البصيرة ، فان وجدت ثمة مغايرة فى الاسلوب وفى الاسلوب فقط ، وليس فى الجوهر أو الغاية ، وان وجد خلاف فلا يكون بين الدين والعلم والفلسفة ، وانما يكون الخلاف بين أهل الدين أو أهل العلم أو أهل الفلسفة لتلون مباحث كل فريق منهم بصبغة النهج الذى ينتهجه ، أو الوراثة أو الحيز الذى قدر له أن يوجد فيه ويدافع عنه أو البيئة التى قضى عليه أن ينتمى إليها .

وأما الدين وأما الفلسفة وأما العلم فتلك حقائق وجودية لا خلاف جوهرى بينهما ، كما قدمنا وهى براء كلها مما يقع من خلاف بين المنمذهين بالدين أو بالفلسفة أو بالعلم ، كيف وهى كلها تصدر عن نبى واحد وتنشد حقيقة واحدة .

ومثل رجال الدين ورجال الفلسفة ورجال العلم ازاء تلك الحقائق كمثل ثلاثة من العلماء عكفوا على دراسة شجرة من الاشجار العظيمة : فأحدهم بدأ دراسته من جذور الشجرة وهو رجل الدين ، والثانى بدأ دراسته من أغصانها وعساليجها وهو رجل العلم ، والثالث توسط بينهما فبدأ دراسته من الجذع ليصل من طريق الى الاشراف على الجذور والاصول ومن طريق آخر الى الفروع والاوراق وما الى ذلك ، فموضوع بحث ثلاثتهم واحد ، والغاية التى يهدفون إليها واحدة وان تغاير الاسلوب وتغاير توجيه البحث .

والنتيجة أنك لو جمعتك الظروف بعالم قد نضج واكتمل علمه وفيلسوف قد أشربت نفسه حقيقة الفلسفة العليا ورجل دين قد سما نظره الدينى عن مجرد الواجبات والطقوس الى لب الدين وجوهره - أقول له جمعتك الظروف بأراك فى مجلس لرأيت كىف تجعل منهم الحقيقة المتوحدة : اخوانا على سرر متقابلين .

ثم انك لو اجتمعت أيضا بمسيحى قد سمت به مسيحيته ومسلم

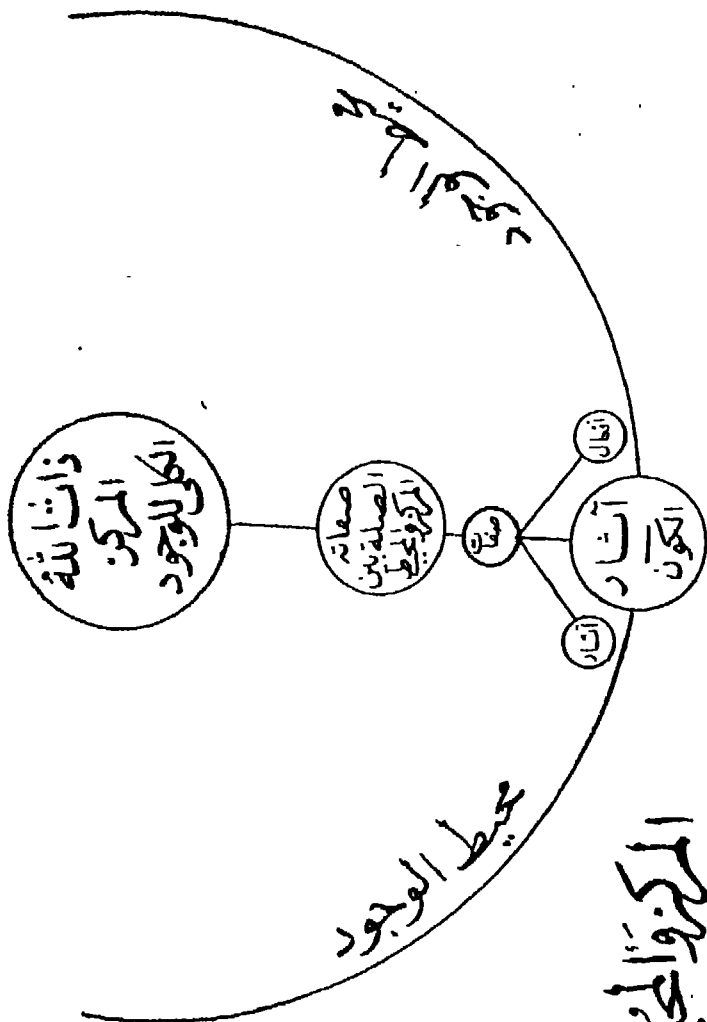
قد وسعت اسلاميته من أفق نظره وإيمانه لوجدت محمداً والمسيح
(عليهما السلام) ممثلين في ذينك متصافحين متعبانقين ، تجمعهما
وغيرهما من أنبياء وحكماء ومصلحين مائدة واحدة هي مائدة الحق
المطلق والدين المطلق والحب في ضيافة الله المطلق .

والى هنا يا قارئى العزيز استودعك الله ، لأنى مفارقتك فراقاً أرجو
ألا يكون طويلاً ، ثم نجتمع ثانية اجتماع أخوين متحابين فى الإنسانية
وفى الله خلال صفحات كتابنا الذى يلى هذا مباشرة ، وهو كتاب (الطبيعة
والحياة) ان شاء الله .

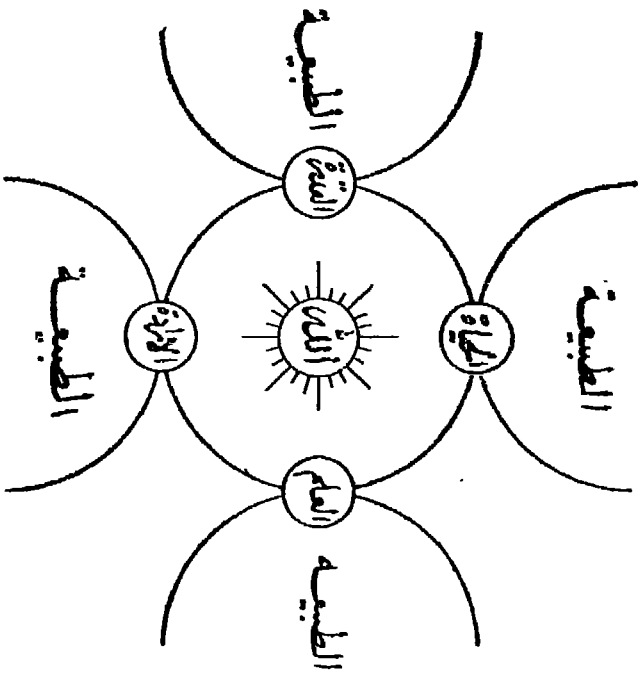
الله صفاته أفعاله

شكل ٣

المركز والمحيط
والصلة بينهما



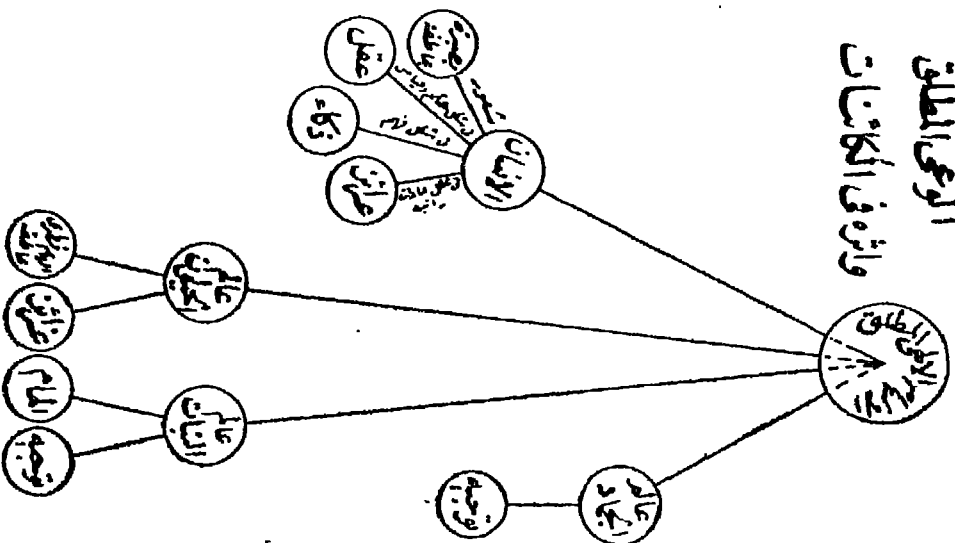
الصفات الالهية



صلة الصفات الالهية بالكيان الطبيعي

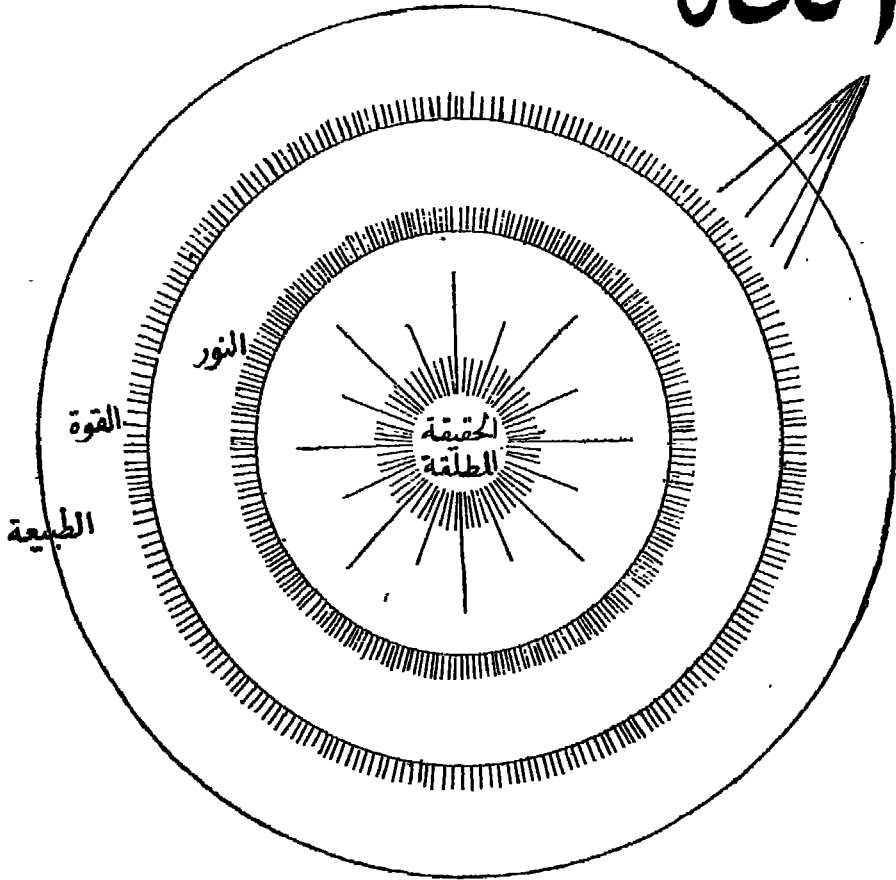
شكل ٤

الوعي المطلق وآثاره في الكائنات



شكل ٥

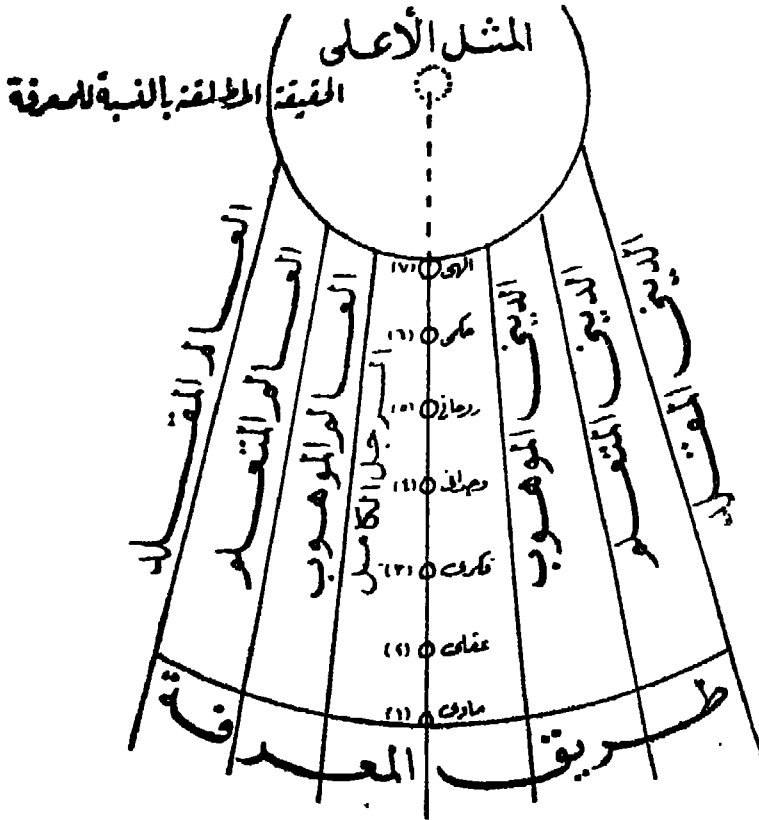
الله



مراتب الوجود

اذا وجدت ثلاث حلقات كهذه
هل يمكن الوصول الى الحلقة الخارجية الا بواسطة الداخليه ؟

رهبان الناس بالنسبة للمعرفة



المثل الادنى

- | | |
|---------------------|----------------------|
| ٥ .. العالم المتعلم | ١ .. الانسان الاصل |
| ٦ .. الدين القلم | ٢ .. الرهبان الموهوب |
| ٧ .. العالم المقلد | ٣ .. العالم الموهوب |
| | ٤ .. الدين المتعلم |

فهرس

صفحة	الموضوع
٣	كلمة المرجوم عباس محمود العقاد
٥	تقدمه واهداء
الباب الأول	
١٣	أصل الوجود
الباب الثاني	
١٩	عالم الوجود وعالم الامكان
الباب الثالث	
٢٤	سبب الوجود وعلته
الباب الرابع	
٣٣	المادية والمثالية
الباب الخامس	
٣٧	شرائط العلة
الباب السادس	
٦٠	المذاهب الفلسفية ورأى الفلاسفة فى أصل الكائنات
الباب السابع	
١١١	حقيقة الوجود الفرق بين ظاهره وباطنه

الباب الثامن

١٢٨ العلاقة بين ذات الله وصفاته

الباب التاسع

١٤٣ صفات الله وعلاقتها بالطبيعة

الباب العاشر

١٦٢ السببية والغائية في الوجود

الباب الحادى عشر

١٧٧ قصة تكون الكائنات الطبيعية (وجود الله هو مصدر كل الوجود)

الباب الثانى عشر

٢٤٠ التقمص وتناسخ الأرواح

الباب الثالث عشر

٢٥١ وجود الله ظاهر فى أفعاله

الباب الرابع عشر

٢٦٧ الانسان

رسوم بيانية

٢٠٩ التكوين والاعادة

٢١٠ تحليل كائنات الوجود

٢١١ المركز الكلى للوجود (ذات الله)

٢١٢ الالهام الالهى والصفات الالهية

٢١٣ الله (مراتب الوجود)

٢١٤ آثار الروح فى الكائنات

٢١٥ درجات الناس بالنسبة للمعرفة